BIBLIOGRAPHIE

Suzanne HAÏK-VANTOURA. — *Les 150 psaumes dans leurs mélodies antiques. La musique de la Bible révélée. Une notation millénaire décryptée*, Paris, Fondation Roi David (9, rue d'Artois 75008), 1985. Deux volumes in-8°. Tome I: psaumes 1-75; XLIX+407 pp.; t. II: psaumes 76-150; pp. 408-852.

Les transcriptions de S. H. V. reposent sur la *Bible hébraïque* conforme à la version massorétique, éd. Colbo, fac-similé de l'éd. Letteris de Stuttgart (XIX^e^ s.). Pendant de longues années de recherche et d'expérimentation, véritable acte de foi, S. H. V. a procédé par la méthode inductive. La place des signes, leurs enchaînements et fréquences ont été observés minutieusement sans jamais être dissociés du texte scripturaire. Dans les transcriptions, jamais un signe n'a été déplacé, ni corrigé. S. H. V. ayant mis en pratique des éléments théoriques attestés par des sources antiques et médiévales—*qu'elle ne pouvait pas connaître*—c'est sur les grandes lignes de sa méthode que portera ma critique.

Tout d'abord, pour pénétrer la réflexion de S. H. V., deux conditions *sine qua non* sont requises:

1°) être capable d'entendre la musique intérieurement et de la lire «à livre ouvert»; dans le cas contraire, les exemples musicaux donnés à l'appui d'une démonstration échappent au lecteur;

2°) être ou avoir été aux prises avec les difficultés de lecture et de transcription de textes notés dans des écritures musicales autres que la nôtre, pour lesquelles les données fondamentales font, apparemment, défaut (grandeur exacte des intervalles, modes, durées rythmiques, etc.). Pour ces transcriptions, l'on a recours, soit à des textes semblables tardifs, écrits sur portées; soit à des traditions orales, dont l'authenticité n'est pas toujours démontrée. Seule une connaissance solide des *sources* théologiques, philosophiques et scientifiques antiques apportera une solution scientifique à ces problèmes. En effet, les théories musicales et leurs écritures sont en étroites relations avec l'ensemble de ces disciplines. Nous le verrons plus loin.

Pour mieux comprendre l'élaboration et le fonctionnement de la clé de déchiffrement, le lecteur se reportera à l'ouvrage de S. H. V., *La musique de la Bible révélée*, Paris, Dessain et Tolra, 1978[2], pp. 207-472, où l'auteur explique comment elle a retrouvé ces règles, dont nous apprécions, techniquement, la logique. A titre d'exemple, citons:

> «seuls les signes inférieurs ont une valeur se prolongeant au-delà de la syllabe qu'ils affectent» (*op. cit.*, p. 252).
>
> «La répétition d'un même signe inférieur appelle nécessairement l'accentuation — sur la syllabe où on le trouve — du degré qu'il représente» (*op. cit.*, p. 253).
>
> «Ces notes ajoutées n'excèdent jamais le temps de la syllabe qu'elles affectent. Les signes inférieurs ont un effet qui se prolonge — c'est un principe — jusqu'à l'apparition d'un nouveau signe de même position inférieure» (*op. cit.*, p. 256).

Voici les éléments théoriques, dont il a été question plus haut, décrits par des

théoriciens antiques et médiévaux, écrivant en grec et en arabe; et dont nous observons la mise en pratique dans les papyrus musicaux grecs, littéraires et scripturaires, allant du $-$ III^{e} au $+$ V/VI^{e} s.). Nous y relevons:

I. L'économie de moyens.

a) L'économie de moyens réside dans le fait qu'il n'y a pas, nécessairement, un signe musical par syllabe. Cette nécessité d'un signe par syllabe est moderne et répond à une séméiographie instrumentale. Dans les *Hymnes delphiques* (-128), où la notation est développée, un espacement en blanc, ou moins long, entre deux notes, est fréquent (E. Pöhlmann, *Denkmäler altgriechischer Musik ...*, Nurenberg, 1970). Dans les limites de cet espacement, cela signifie que le membre de phrase était chanté sur la tension mélodique de la première note. La répétition d'une note avait une signification rythmique. Témoin le Papyrus (grec) d'Oxyrhynchos n° 3162 ($+$ III), éd. M. W. Haslam *et al.*, *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XLIV, Londres, 1976). Pour désigner ces «sons statiques», les théoriciens grecs emploient les termes: *monē*; *tonē*; *petteia*; *tonia phonē*, la terminologie variant avec la fonction du son dans le système mélodique choisi. On dit aussi: ton psalmodique. Les théoriciens écrivant en arabe emploient le terme: *note pleine* (Al-Fārābī, Avicenne). Dans le *De compositione verborum* de Denys d'Halicarnasse ($-$ I^{er} s.), nous lisons à propos du vers 140 de l'*Oreste* d'Euripide ($-$ V^{e}):

> «[Ce membre de phrase ...] est chanté sur un seul son, bien que chacun des trois mots ait une syllabe accentuée, grave ou aiguë» (VI, 19-20).

Al-Fārābī (872-950), qui a disposé de traités musicaux grecs, écrit:

> «Il est, enfin, des chants où une seule note se répète à l'intérieur des membres» [= segment mélodique] (R. d'Erlanger, *La musique arabe*, Paris, 1935, t. II, p. 77).

L'économie de moyens est particulièrement nette dans les notations ekphonétiques en points (syriaques), ou en accents et points (byzantines); selon leur fonction, les signes musicaux sont placés au-dessus ou au-dessous des mots; ou sur la ligne du texte entre les mots. Dans la majorité des cas, on trouve un signe au début et un autre à la fin de chaque élément textuel. Ces observations sont également faites par S. H. V. (*passim*). C'est donc une erreur fondamentale que de penser, comme l'écrit G. E. Weil, qu'«un système qui serait d'abord musical aurait exigé au moins une note pour chacune des syllabes de chacun des mots du texte» (*Concordance de la cantilation du Pentateuque et des cinq Megillot*, Paris, C.N.R.S., 1978, p. X); et d'imaginer que «chaque verset présente un mélange de plages atones et de plages accentuées, donc de plages réalisées sur un mode parlé» (*op. cit.*, p. XII).

b) L'économie de moyens réside, également, dans la notation du rythme, que signifie la position des signes (mélodiques) par rapport aux lettres du texte. Ce procédé inconnu est, en réalité, bien attesté par les sources grecques et arabes. Alors que le métricien travaillait sur la quantité des voyelles (ce que tout le monde sait), le rythmicien considérait non seulement la quantité des voyelles, mais encore la qualité des consonnes: sonores, muettes, demi-voyelles. Platon en témoigne dans le *Cratyle*, 424 C. Cette théorie est transmise, en détail, par Denys d'Halicarnasse (VI, 14, 1-27; VI, 15, 1-10). Elle est reprise par Avicenne (d'Erlanger, *op. cit.*, t. II, p. 174; 177), et, au XIII^{e} s., dans le *Commentaire au Livre des cycles* (Kitāb al-

Adwār; d'Erlanger, *op. cit.*, t. III, p. 476. Je renvoie à mon étude: «Sur la notation dy rythme (textes parallèles en grec et en arabe)», Rencontre trilatérale de musique organisée par le Centre culturel européen de Delphes, Delphes, 15-19 septembre 1985, à paraître). C'est pourquoi les copistes des fragments musicaux antiques mettent les signes mélodiques tantôt au-dessus de la première lettre d'une syllabe, tantôt au-dessus de la seconde, ou de la troisième, ou de la quatrième lettre, selon la composition des phonèmes et la durée des sons à obtenir; tantôt au-dessus d'un vide espaçant les lettres (voir mon étude: «Le nouveau papyrus d'Euripide: qu'apporte-t-il à la théorie et à l'histoire de la musique?», *Les sources en musicologie*, Paris, C.N.R.S., 1981, pp. 35-65).

Dans l'interponctuation de Nicanor (+ II^e^ s.), constituée d'un système à huit points, la place de ceux-ci est précisément indiquée; par exemple: «l'*hypostigmē enhypokritos* — (le terme *hypokrisis* est le nom d'un signe ekphonétique byzantin) — se met en-dessous de la dernière lettre du dernier élément», ou encore: «*le point* (dit) *premier en haut*, se met au-dessus de la dernière lettre du dernier élément» (A. Hilgard, *Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam* ... Leipzig, 1901, p. 26). Ce système, confondu à tort avec la ponctuation ordinaire, est une notation ekphonétique en points s'appliquant à la poésie homérique (Papyrus Lefort de l'*Odyssée* (− III^e^ s.), comme à une partie des textes scripturaires (manuscrits du *Groupe ferrar*). Les sources sont citées dans mon étude: «Nouveaux fragments musicaux sur papyrus (une notation antique par points)», *Studies in Eastern Chant IV*, 1979, pp. 81-111. Le chant signifié par ces notations mettait, nécessairement, en valeur *une* ponctuation du texte, rythmique ou syntaxique. Les figures mélodiques et rythmiques, parallèles, symétriques ou antithétiques constituaient par elles-mêmes une exégèse du texte. On en mesure les risques ... D'ailleurs les manuscrits sans notation musicale sont nombreux. S. V. H. a donc raison de respecter rigoureusement la place des signes «dont nul n'a tenu compte jusqu'ici» (p. VI). Ce que je constate, moi aussi, du côté grec. La valeur rythmique d'une note dépendant de sa position par rapport aux lettres du texte, il n'est pas possible d'écrire:

> «Si le signe de cantilation est par nature *pré-* ou *post-positif*, donc déplacé graphiquement par rapport à la syllabe tonique, celui-ci est replacé automatiquement, à la lecture, sur cette syllabe et, quelquefois, pour certains signes et dans certains manuscrits le signe lui-même est répété, pour ordre, sur la syllabe tonique ...» (G. E. Weil, *op. cit.*, p. IX).

Si le copiste d'un manuscrit, ou le lecteur, ou le transcripteur déplacent les signes, on peut affirmer qu'ils détruisent *ipso facto* la musique. Ces données contraignantes sont encore ignorées des philologues et des musicologues.

II. Les systèmes mélodiques.

S. H. V. a dégagé deux échelles; l'une heptacorde pour les psaumes; l'autre octocorde pour les textes en prose (*La musique de la Bible révélée*, pp. 230, 233, 327 ss.). Ce résultat est vraisemblable et intéressant. Voici pourquoi. La différence entre l'heptacorde et l'octocorde n'est pas dans le fait qu'il y ait un son de plus ou de moins. En réalité, cet aspect technique cache de grandes questions métaphysiques. C'est un problème théologico-scientifique et théologico-politique commun à plusieurs civilisations antiques, devenues monothéistes. Ou bien la divinité (Dieu)

est immanente dans un monde clos; ou bien la divinité est transcendante et hors du monde. Quel rapport avec les théories de la musique? Platon et ses commentateurs nous éclairent: «selon la doctrine des Pythagoriciens, l'astronomie et l'harmonie sont deux sciences sœurs» (*Rép.* 530 C).

Ce principe est repris par Théon de Smyrne (+ II^e s.) dans son ouvrage: *Des connaissances mathématiques utiles pour la lecture (anagnōsis) de Platon.* Ce traité incomplet comprend un *De astrologia = astronomia*; *De musica*; *De arithmetica.* Dans son *Commentaire* du mythe d'Er de la *République* de Platon (X, 616 ss.) Proklos (412-485) explique qu'il y a deux ordres pour les planètes: l'un, admis par Platon, est celui des astronomes qui se sont fiés entièrement à l'apparence (du ciel), dans lequel «le Soleil est le septième à partir de la sphère des fixes et immédiatement au-dessus de la lune (voir aussi: *Timée* 39 B 4 ss.); l'autre, «révélé par les dieux», celui des Chaldéens, dans lequel le soleil est «mitoyen entre les sept planètes» (trad. A. J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République de Platon*, Paris, Vrin, t. III, 1970, pp. 172-173). Ainsi les deux théories, qui sont synchroniques, ne donnent pas le même ordre, et par conséquent la même fonction aux sons de l'échelle musico-astronomique. Pourquoi les psaumes reposent-ils sur un heptacorde et les textes en prose sur un octoïchos? Certaines sources hébraïques devraient détenir la réponse. Au système astronomique qui met le soleil au centre (= la *mèse* du système musical) correspondent par analogie et imitation, d'une part: la lyre à sept cordes d'Apollon (ou d'Hermès, les deux traditions se contaminent), décrite par Nicomaque de Gerasa (+ II^e s.); d'autre part, l'héliolâtrie du paganisme romain, amplement attestée par l'Histoire (*cf.* F. Cumont, «La théologie solaire du paganisme romain», *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XII/2, 1909, *passim*). Le *Soleil-Roi* est Dieu, immanent; l'empereur en est le représentant sur la terre.

Dans le mythe d'Er, qui est le récit de la pérégrination des âmes dans le cosmos — après la mort et avant la réincarnation —, le système musico-astronomique est un *octoïchos ametabolon* (= sans modulation). Le firmament est percé de quatre issues: deux vers le haut, deux vers le bas (*Rép.* 414 C ss.); les deux tétracordes — conjoints dans l'heptacorde — sont disjoints dans l'octocorde. Dans cette vision (*theoria*), Dieu transcendant est au-delà du monde. Proklos remarque «que l'auteur de ce mythe n'est pas Er, mais Zoroastre ... et pour Cronius ... Er a été le maître de Zoroastre» (Festugière, *op. cit.*, pp. 53-55). Nous remontons très haut dans le temps. Selon les sources, le prophète se situe entre −6000 et le − VIII^e s. «Une tradition musulmane le voyait contemporain de Moïse (−1400/−1300)» (*cf.* P. du Breuil, *Zarathoustra*, Paris, Payot, 1978, pp. 23-24). La technique avancée des instruments de musique provenant d'Ur est le corollaire d'une science développée. Citons une lyre d'argent à onze cordes qui remonte à −2600 (Joan Rimmer, *Ancient Musical Instruments of Western Asia in the British Museum*, London, 1969, pp. 16, 17 et pl. II; Christiane Ziegler, *Catalogue des instruments de musique égyptiens au Musée du Louvre*, Paris, 1979, *passim*).

Diogène Laërce atteste la croyance mazdéenne à la Résurrection des morts (Sources: J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, 1938/1973, p. 238 et *Introduction*, p. 141). Le libre choix que les âmes font de leur sort avant leur réincarnation (*Rép.* X, 617 E) a son parallèle dans l'*Avesta* (J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, p. 45). Grâce à Jaeger (*Aristoteles*, Berlin, 1923,

pp. 133 ss.), nous connaissons le grand rôle qu'a joué la spéculation orientale dans l'Académie de Platon et la passion d'Eudoxe de Cnide qui fit de Platon le second Zoroastre (Pline, *Histoire naturelle*, XXX, 1,2). Je renvoie aux travaux très documentés de J. Bidez, de F. Cumont et de P. du Breuil. En se fondant sur la méthode comparative, avec force arguments à l'appui, P. du Breuil montre l'influence du zoroastrisme sur l'Académie, d'une part (aspects dégagés antérieurement par J. Bidez et F. Cumont); sur le judéo-christianisme, d'autre part. Voici le titre de quelques chapitres: *Zoroastrisme et judaïsme*. Ce chapitre XI (pp. 235-282) contient les paragraphes suivants: *Monothéisme et judaïsme iranisé*; *La Perse et l'œuvre d'Esdras*. Le ch. XII (pp. 283-298), intitulé *Les Juifs et les Parthes*, contient les paragraphes suivants: *Le contexte pré-chrétien. L'essénisme et le zoroastrisme*. Le ch. XIII (pp. 299-363) est intitulé: *L'Évangile et l'ésotérisme zoroastrien*. Ces rapprochements montrent jusqu'où pouvait aller une conception unitaire du monde, commune à plusieurs civilisations.

Le fait que S. H. V. ait retrouvé, indépendamment, deux échelles à 7 et 8 sons fondamentaux, constitue un autre indice favorable. G. E. Weil a donc tout-à-fait tort d'écrire que «l'histoire de la musique ne connaît cependant, jusqu'au XVI[e] siècle, aucune gamme qui dépasserait l'*hexacorde*» (*op. cit.*, p. XII, n. 4).

Incontestablement, Suzanne Haïk Vantoura a redécouvert des procédés d'écriture musicale antiques et médiévaux. D'autre part, il est difficile d'imaginer qu'un système, fondé sur des bases erronées, puisse s'appliquer avec autant de rigueur à un nombre considérable de textes. Conviction et doute sont les moteurs de la Science. Dans le présent compte rendu, j'ai signalé des voies — c'est-à-dire des méthodes — qui devraient avoir leurs parallèles dans les sources hébraïques où des éléments sont susceptibles, scientifiquement, d'infirmer ou de confirmer ces transcriptions musicales. Toutefois, on ne perdra pas de vue l'existence de plusieurs écoles exégétiques. Dans la négative, nous n'aurons plus la *Musique de la Bible révélée*, mais une œuvre d'art tirant sa substance de la Bible; et qui naît au moment où les traditions se perdent (témoins les deux recueils de mélodies parus chez Choudens, Paris, 1978-1979; et les deux disques publiés par *Harmonia mundi* et *Erato*).

Denise JOURDAN-HEMMERDINGER.

Jacob NEUSNER. — *Das pharisäische und talmudische Judentum: Neue Wege zu seinem Verständnis*. Mit einem Vorwort von Martin HENGEL; herausgegeben von Hermann LICHTENBERGER. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1984; 218 pages (*Texte und Studien zum antiken Judentum*; Bd. IV).

Les théologiens ainsi que les spécialistes de «Judaistik» d'Allemagne ne manqueront pas de se réjouir de la parution dans leur langue de ces quelques études de Jacob Neusner sur le judaïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne, les pharisiens, et enfin la Mishna et le Talmud. Dans une brève mais dense préface, Martin Hengel, co-éditeur avec Peter Schäfer de la collection *Texte und Studien zum antiken Judentum*, retrace les grandes articulations d'une œuvre qui, il faut bien le reconnaître, a contribué à révolutionner la recherche en matière de littératures talmudique et midrachique.

Sauf erreur ou omission de notre part, M. Neusner s'est signalé à l'attention de la communauté scientifique en 1962 lors de la parution de sa *première* biographie de Rabbi Johanan ben Zakkaï, le rénovateur du judaïsme palestinien après la catastrophe de 70. Moins de huit ans après cette première tentative, l'auteur fit paraître les cinq volumes de son *Histoires des juifs en Babylonie* (1965-1970). La méthodologie de Neusner avait déjà changé: on sent ici l'influence de l'analyse critique des sources et du mode de transmission des «traditions» talmudiques. Neusner fut si conquis par cette approche nouvelle que sa réédition de la biographie de Rabbi Johanan ben Zakkaï (en 1970) ne ressemble que de fort loin à la première mouture de ce texte, lequel avait été visiblement rédigé suivant des normes que l'auteur a définitivement écartées. Peu après cela, Neusner consacrait une étude remarquée au plus ancien Père de l'Église qui nous soit connu, Afrahat, dans sa relation au judaïsme. La même année, en 1971 (ce qui montre bien que Neusner écrit encore plus vite que nous ne lisons), paraissait une analyse critique des sources rabbiniques portant sur les pharisiens. A ce sujet, M. Hengel souhaite voir cet ouvrage, qui comporte trois volumes, entre les mains de tous les théologiens (entendez catholiques et protestants). En 1973 enfin, M. Neusner publiait une volumineuse étude sur la seconde figure en importance (après ben Zakkaï), c'est-à-dire Rabbi Eliézer ben Horkenos. De 1962 à 1973, Neusner avait assurément eu le loisir d'attirer et de former de nombreux élèves qui poursuivent les travaux exploratoires de leur maître. Près de 16 volumes, le plus souvent dactylographiés et reproduits par le système *offset*, nous sont parvenus. Mais le travail des élèves ne signifiait nullement la retraite du maître, puisque Neusner entreprend l'écrasante tâche de commenter et d'analyser la Mishna en tenant compte des passages parallèles dans la tosefta et le midrash. Aux vingt-deux volumes de ce commentaire critique allaient succéder d'autres travaux, certes moins vastes, mais toujours de portée considérable, à savoir les Ordres des Femmes, des Choses sacrées, et des Dommages. Ce fut ensuite au tour de la tosefta d'être traduite en anglais; aujourd'hui se poursuit la transposition en anglais du Talmud d'Erets-Israël. Voilà pour l'œuvre de M. Neusner dont la sagacité et l'énorme puissance de travail peuvent laisser espérer une moisson encore plus riche dans les années à venir.

Un mot à présent au sujet des articles présentés dans le volume que nous recensons. Ils sont au nombre de neuf, répartis en trois parties. La première s'ouvre sur une très belle étude intitulée «Les formes du judaïsme à l'époque de sa naissance». M. Neusner y montre comment les rabbins parvinrent à affirmer leur suprématie soit en «phagocytant» «les institutions religieuses existantes, soit en se coulant dans leur moule afin de les remodeler de l'intérieur. Les idées de l'auteur ne recueilleront certainement pas la faveur de tous les spécialistes des études talmudiques, lesquels (surtout ceux qui œuvrent à Jérusalem) se voient attribuer l'épithète peu flatteuse de fondamentalistes. Pour M. Neusner, le judaïsme a connu un véritable processus de «rabbinisation» (*Rabbinisierung*) lorsque l'étude, la réalisation des préceptes et la croyance messianique furent incarnées par la personne du rabbin lui-même. Jusqu'au premier siècle de l'ère chrétienne les institutions fondamentales d'Israël étaient la royauté, la caste sacerdotale, les Écritures, toutes choses qui conféraient au Temple, à la terre et au peuple leur caractère sacré. Moins de deux siècles plus tard, ce sont les rabbins qui exercent leur hégémonie. Tirant leur force de leur statut d'interprètes de la Tora qu'ils

commentent selon une herméneutique qui leur est propre, n'allaient-ils pas proclamer «grande est la Tora, bien plus grande que l'appartenence à la caste sacerdotale ou à la famille royale»? Le dit talmudique selon lequel celui qui désire assurer sa *devequt* avec la *shekhina* peut y parvenir en donnant sa fille pour épouse à un disciple des sages (*talmid ḥakham*) illustre bien ces prétentions, fussent-elles ou non fondées (TB, *Ketubbot*, f. 111b). La logique interne de cette affirmation saute aux yeux: si le rabbin incarne la Torah par laquelle Dieu se révèle à son peuple, il n'y a pas d'autre possibilité. Le judaïsme rabbinique mérite l'épithète qui lui est accolée en ce que la rabbin est parvenu à réunir en lui-même l'image du prêtre, du sage et du fanatique messianique soucieux de *hâter la fin*. La seconde étude consacrée au judaïsme babylonien à l'époque du second Temple est certes éclairante mais beaucoup trop brève.

La seconde rubrique est consacrée aux pharisiens et à leurs traditions juridiques, c'est-à-dire à leur action en tant qu'interprètes de la loi divine. La plupart des huit cents dits (environ) qui leur sont attribués concernent les lois de pureté et d'impureté qu'ils préconisaient de continuer à observer même en dehors du Temple, même après sa destruction. M. Neusner est allé jusqu'à donner des pourcentages: des 341 traditions en provenance des écoles de Hillel et de Shammaï, pas moins de 229 concernent les repas communiels (*Mahlgemeinschaft*), ce qui donne environ 67%. «En quête du Hillel historique», tel est le titre de l'étude suivante qui nous a beaucoup appris, non pas tant sur Hillel lui-même tel qu'il a existé en réalité, que sur la méthode appliquée aux textes talmudiques. M. Neusner signale d'emblée l'impossibilité qu'il y a à prétendre retracer une «biographie» de celui que les générations talmudiques postérieures ont propulsé au rang d'archétype face auquel même son collègue Shammaï sert parfois de repoussoir, alors que tous deux reçurent le même enseignement de la bouche de Shema'ya et Abtalion. Hillel est souvent mis à contribution par des tannaïm qui le font intervenir pour illustrer telle ou telle vertu qu'il était censé incarner. Voici ce qui ne peut être qu'une anecdote inventée aux fins d'illustrer une vertu primordiale aux yeux des rabbins: le Talmud de Babylone raconte dans son traité *Beṣa* (fol. 16a) que Shammaï, désireux d'honorer le shabbat plus que tous les autres jours, avait coutume de mettre de côté ce qu'il trouvait de mieux; viande, fruits et légumes étaient réservés s'ils étaient d'une qualité supérieure. Et quelle leçon le Talmud tire-t-il de cela? Le pauvre Shammaï se voit reprocher de ne pas agir exclusivement au nom du ciel (*le-shem shamayim*) alors que l'incomparable Hillel, lui, ne manquait jamais de le faire. Quand on pense que cette anecdote fut le fait de sages qui vécurent très longtemps après Hillel, on peut comprendre qu'une biographie de ce père-fondateur est chose quasi-impossible.

Les deux dernières contributions de cette seconde rubrique ont trait aux lois de pureté et d'impureté au sein du judaïsme du premier siècle (l'auteur y expose le système mishnique de l'impureté), et enfin aux documents rabbiniques pour reconstituer l'histoire des pharisiens à la même époque.

Venons-en, pour conclure, à la troisième partie exclusivement consacrée à la Mishna et au Talmud. Bien que cette partie soit, à nos yeux, plus destinée au grand public cultivé qu'aux spécialistes (dont nous ne sommes pas), elle montre bien que la Mishna porte plus un jugement sur son époque qu'elle ne tente d'en relater fidèlement les événements. C'est un lieu commun de dire que les auteurs de la

Mishna, les docteurs juifs du second siècle, ont cherché dans les Écritures ce qui corroborait leurs idées et n'ont pas hésité, à maintes reprises, à dire que les propos des disciples des sages (i.e. les rabbins) étaient plus contraignants que les paroles de la Tora elle-même.

Ce volume comporte des index des noms, des citations bibliques et talmudiques.

Maurice R. HAYOUN.

Louis H. FELDMAN. — *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1984, 1055 p.

Cet imposant ouvrage bibliographique de plus de mille pages, réparties en vingt-neuf rubriques, divisées chacune en plusieurs sous-rubriques, réunissant près de 4 000 titres, suscite d'emblée un respect admiratif. Déjà l'épaisseur du volume indique la hardiesse du projet de son auteur, l'étendue de son érudition et l'immensité de son travail. Un examen plus attentif permet de juger de sa qualité.

Une première question que se poseront les spécialistes des études joséphiennes concerne le bien-fondé de cette vaste entreprise qui suit chronologiquement de si près la *Bibliographie zu Flavius Josephus* de Heinz Schreckenberg (Leyde 1968) et son supplément paru en 1979. L'A. s'en explique dès la première page de son introduction: alors que la précédente bibliographie se contente de simples listes alphabétiques (par noms d'auteurs) réparties chronologiquement par années, Louis Feldman entend regrouper les études par thèmes et donner de chacune un résumé et une appréciation critique. Telle est d'ailleurs la méthode qu'il avait commencé à suivre dans la brochure intitulée *Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, publiée par Yeshiva University (Studies in Judaica I, New York 1963).

Que l'on se rassure, les vingt-neuf pages (p. 26 à 55) consacrées à Josèphe dans cette première bibliographie ne sont pas devenues 1 055 par le seul effet de l'accroissement des études joséphiennes entre 1962 et 1980. Le classement choisi par L. F. s'est considérablement diversifié, nuancé; ses résumés, ses commentaires, ses discussions se sont enrichis et approfondis; il n'a pas hésité en outre à reprendre plusieurs fois les mêmes titres sous divers aspects suivant qu'ils convenaient mieux à telle ou rubrique, de sorte qu'un même ouvrage ou article peut se retrouver cité à quatre ou cinq reprises ou même davantage et analysé chaque fois sous des angles différents. La partie rédactionnelle due à l'auteur est donc infiniment supérieure à ce que l'on attend d'un ouvrage bibliographique ordinaire. Ajoutons que, malgré l'intention primitive de l'auteur de s'en tenir au cadre chronologique indiqué, il s'est autorisé à mentionner des études antérieures à 1937 quand elles lui paraissaient fondamentales pour l'histoire critique d'une question particulière (ainsi par exemple de l'étude de J. Bernays, *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus*, Berlin 1861, qui lance toute la polémique concernant la responsabilité de Titus dans l'incendie du Temple). À l'autre extrême, il a également dépassé la limite chronologique de 1980 lorsque certains ouvrages plus récents (généralement compris dans les *Addenda*, pp. 899-975) sont parvenus à temps à sa connaissance. Les statistiques qu'il donne en introduction sur l'évolution comparée de l'érudition joséphienne entre 1909 et 1913 d'une part, 1961-65 de l'autre, eu égard aux langues utilisées, sont fort intéressantes: comme on s'en doute, l'avantage est passé de l'allemand à

l'anglais. On regrette de ne pas posséder de telles statistiques pour une période plus récente: on y verrait probablement monter l'hébreu tandis que le japonais (une dizaine de titres environ) ferait une spectaculaire entrée.

Le classement par thèmes fait, à n'en pas douter, de cet ouvrage un outil de travail incomparable; car il permet de saisir le type de problèmes posés par l'œuvre de Josèphe et d'avoir, d'un seul coup d'œil, un état de la question sur chaque problème traité. Mieux, il fait que, contre toute attente, certains chapitres se lisent pour eux-mêmes avec intérêt, parfois même avec un réel plaisir. Non content de s'en tenir aux problèmes historiques et religieux relatifs à l'œuvre de Josèphe (celui des sectes, qui a produit une énorme bibliographie, n'occupe pas moins de 130 pages), L. F. s'intéresse à l'influence de Josèphe jusqu'à nos jours. Il est en effet passionnant de suivre la destinée de cette œuvre à travers l'Antiquité tardive, le Moyen Age — où Josèphe devient le cinquième Évangile, un médecin miraculeux, le guide du pèlerin en Terre Sainte —, puis la Renaissance et le XVII^e^ siècle où il inspire nombre d'œuvres théâtrales ou poétiques en Europe occidentale comme en Russie ou en Serbie et plus près de nous, des œuvres littéraires comme la trilogie allemande de Léon Feuchtwanger sur la vie de Josèphe qui commença à paraître en 1932 et le poème dramatique d'Y. Lamdan, *Masadah* (1927), qui introduisit le thème de Masada dans les lettres hébraïques. L'inépuisable Josèphe fournit aussi une rubrique artistique et même une rubrique mathématique, p. 868, à propos du fameux tirage au sort de Jotapata (à signaler que «le problème de Josèphe» a été très récemment repris dans un manuel français de mathématiques pour la classe de 2^e^). A la rubrique «films» p. 882, il faudrait déjà ajouter le feuilleton américain «Masada» et à la rubrique «théâtre moderne», p. 881, le drame «les guerres des Juifs» de Y. Sobol et I. Ronen monté à Jérusalem dans la tour de David pendant l'été 1981.

Le classement par thèmes qui fait tout l'intérêt de l'ouvrage est aussi une entreprise semée d'embûches. Le titre général d'une étude est loin d'épuiser en effet l'ensemble des thèmes traités dans celle-ci, il faut donc avoir une connaissance précise de chacune pour la placer partout où il convient. Cela suppose un nombre de fiches détaillées proprement vertigineux et cela explique qu'il subsiste quelques imperfections et omissions. A vrai dire nous n'avons relevé qu'une seule erreur manifeste; elle concerne le livre de Neusner cité p. 94, n° 434: s'agissant de la prophétie de Josèphe à Vespasien, l'ouvrage considéré n'est bien entendu pas: *A History of the Jews in Babylonia* mais *A Life of Johanan ben Zakkai*, Leyde 1962 (au demeurant les références aux pages, p. 95, sont exactes).

Si l'on s'en tient aux études parues avant 1980, les omissions sont peu nombreuses. Nous en citerons quelques-unes au fil des pages: p. 29, noter que la traduction de Williamson dans la collection Penguin Books 1959 a été rééditée en Israël par l'Agence Steinmazky. P. 32, il manque dans la liste des traductions françaises, celle du *Contre Apion* de l'édition des Belles-Lettres (G. Budé), texte établi et annoté par S. Reinach, traduction de Léon Blum, 1930. P. 107 s. parmi les articles d'encyclopédies relatifs à Josèphe, on pouvait ajouter celui du *Dictionnaire de la Bible*. Cet ouvrage, ainsi que son supplément, manque souvent à d'autres rubriques (par ex. les sectes, ou l'Acra SDB IV, art. Jérusalem). P. 194, seul le premier tome de l'ouvrage collectif entrepris sous la direction de S. Safrai et S. Stern est cité (n° 917), alors que le vol. II de *The Jewish People in the First*

Century est sorti en 1976. P. 217, E. Bikerman qui dans «Une question d'authenticité: les privilèges juifs», *Mél. I. Lévy*, Bruxelles, 1955, p. 21, nie toute authenticité à la lettre du Spartiate Areios, aurait pu être cité en 12. 5. P. 245, la rubrique 12. 14, «Alliance des Hasmonéens avec les Romains» est artificiellement séparée de la rubrique 12. 6 «Josephus Version of I Maccabees», si bien que la bibliographie de cet important sujet semble réduite à deux titres alors qu'elle inclut une partie importante de celle du 12. 6 (notamment les éditions de I Macc., et l'article de D. Timpe n° 1009 g et 1206 h ainsi que les articles de Wirgin n° 998 et de Penna n° 989 et l'ouvrage de Sherk n° 1206 d). On peut encore ajouter: T. Fischer «Zu den Beziehungen zwischen Rom und der Juden im 2 jahr, v.Chr.» *ZAW* 86 (1974) 90-93; A. Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Amsterdam 1968²; *id.* «The Date of the First Book of Maccabees», in *Mélanges J. Heurgon* (Collection de l'École française de Rome 27), Rome 1976, 657-661; M. Sordi, «Il valore politico del trattato fra i Romani e i Giudei nel 161. a.c.» *Acme* 5 (1952) 502-519.

P. 247, on retire l'impression que G. Vermes est le premier à relever le sacrifice aux enseignes comme un argument décisif en faveur de l'identification des Kittim du commentaire d'Habacuc avec les Romains. Or, cet argument se trouve déjà chez A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1950 et *Les écrits esséniens*, p. 274. Ici encore il aurait fallu mentionner l'état de la question qui se trouve à l'article Qumran du SDB dans la section 'Kittim' due à M. Delcor. Voir aussi Q. M. T. Atkinson, «The historical Setting of the Habbakuk Commentary», *JSJ4* (1959) 238-263. P. 249 n° 1106, l'article de M. Stern sur «Les relations entre la Judée et Rome pendant le règne de Jean Hyrcan», *Zion* 26, 1961, pp. 1-22 (en hébreu) concerne autant la rubrique précédente 12. 17 car il remet en cause la datation habituelle de AJ 14, 244 s. attribuée généralement au règne de Simon. Il aurait aussi sa place en 13. 7. P. 267, les rubriques «Roman Taxation on Jews» et «Jews in the Roman Army», réduites chacune à un titre, donnent l'impression qu'il s'agit de sujets particulièrement négligés. Pour la seconde l'A., qui ne craint pas de citer les ouvrages importants antérieurs à sa période, aurait pu se référer à Juster, *les Juifs dans l'empire romain*, 1914, rééd. 1968. De fait, la plupart des articles traitant des privilèges juifs cités au 1. XIV des *Antiquités* traitent du problème du service militaire. A signaler encore un autre article de S. Applebaum en hébreu sur «Trois soldats d'origine juive dans l'armée romaine» (*Mélanges Bension Katz,* M. Roslar et B. Shimron éd., Tel-Aviv 1971, pp. 3-6). Sur le sujet de la taxation, il y a certes peu de choses concernant la période considérée p. 267 (de Pompée à Hérode), mais le seul article cité, celui d'E. M. Smallwood, porte entièrement sur le *fiscus judaicus* et le règne de Domitien, il serait donc beaucoup mieux placé p. 447 («The half-shekel Tax on the Temple»), de même que le chapitre de F. Heichelheim: Roman Syria (dans T. Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome* vol. 4, Baltimore 1938, qui est noyé dans la rubrique «Christianity» (n° 2848). L'article de J. Donahue (n° 1169 i) «Tax Collectors and Sinners», *CBQ* 33, 1971, pp. 39-61, eût sans doute dû être réuni aux autres ainsi que l'article d'I. Bruce, «Nerva and the fiscus judaicus» *PEQ* 96, 1964, 34-45 (n° 1619) et celui de L. Roth Garson cité n° 1619 a à propos de Vespasien et qui concerne largement le *fiscus judaicus*.

P. 309, à signaler également à propos d'Auguste, l'article de G. Delling, «Philons Enkomion auf Augustus», *Klio* 54, 1972, pp. 171-192. P. 338, la rubrique 15.12 à la rubrique Agrippa I. P. 341, l'ouvrage d'E. Mireaux sur la reine Bérénice, mentionné seulement au n° 3400 à propos de la littérature française du XVII[e] siècle, aurait eu sa place en 15.20. P. 345, on pourrait encore citer à propos de Néron, l'ouvrage de J. J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, SBL Dissertation Series 13, Missoula 1974, qui comporte un important développement sur *Nero redivivus*. P. 489, on ne trouve pas mention de l'article de S. Talmon: «Types of Messianic Expectation at the Turn of the Era», *CCARJ* 23, 1976, pp. 1-11. L'idée de l'arrière-plan messianique de la révolte se rencontre d'ailleurs dans nombre d'articles consacrés aux Zélotes ou aux Sicaires. P. 670, assez étonnamment, la rubrique 22.39 Λῃσταὶ ne comprend qu'un titre qui traite très accessoirement du sujet et laisse de côté même dans les *addenda* l'article de Horsley «Josephus and the Bandits», *JSJ* 10, 1979, pp. 37-63 cité par ailleurs en 1537 m.

Plutôt que de véritables omissions, il s'agit donc la plupart du temps de titres qui ne se trouvent pas toujours à la place où ils seraient de préférence attendus. C'est somme toute peu de choses pour un ouvrage d'une telle ampleur dont il faut en outre louer la qualité typographique. Le nombre de coquilles est en effet minime eu égard au nombre de titres en toutes langues recensés dans ce volume et la mise en page très claire le rend particulièrement agréable à consulter.

Le chapitre 29 consacré aux *desiderata* retiendra plus particulièrement l'attention des professeurs et des étudiants en quête de sujets de recherche. Il comporte aussi bien les *desiderata* exprimés par divers auteurs que ceux que L.F. prend à son propre compte. Relevons plus particulièrement: l'étude de la *halakha* joséphienne abordée jusqu'ici de manière trop fragmentaire et dispersée, la reconstitution de la Bible de Josèphe comparée au texte massorétique et aux différentes versions, le jugement des historiens sur Josèphe en fonction de leurs propres options politiques ou religieuses, l'influence de Josèphe dans la pensée sioniste.

Malgré la surabondance des études joséphiennes dont L. F. se plaint avec juste raison (p. 3), car elle suppose bien des redites, il y a donc encore de beaux jours de recherche pour ceux que l'œuvre du «Juif de Rome» a su captiver et de beaux jours encore pour l'auteur de cette Bibliographie qui s'est remis sans tarder au travail et prépare un supplément à Schreckenberg afin d'en combler les lacunes et le remettre à jour tout en complétant son propre ouvrage, puisque c'est le lot des bibliographies d'être dépassés sitôt publiées.

Mireille HADAS-LEBEL.

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Vol. 21. *Religion (hellenistisches Judentum in römischer Zeit*. 1[re] partie: *Philon*). — Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1984, 759 pages.

L'article de Samuel Sandmel, «Philo Judaeus: Introduction à l'homme, à ses écrits et à leur signification», s'adresse aux lecteurs ayant peu ou pas de connaissance de Philon. Il brosse à grands traits la vie et la classification des œuvres de Philon et donne des clés pour l'interprétation des principales allégories. La plus grande partie de l'article («Philosophie de Philon») regroupe sous dix trop brèves

rubriques (Dieu, preuves de l'existence de Dieu, Logos, Écriture, Israël et l'homme, Miracles-Anges, âmes-intellect-esprit, libre arbitre-Providence, péché, théorie politique) quelques points importants de l'exégèse philonienne. Sur la question très controversée de la part du Juif et du Grec en Philon les positions de Sandmel sont bien connues. Il les reprend ici sans apporter de démonstrations nouvelles: Philon est de culture grecque, il est avant tout un lecteur de la LXX et s'il connaît — peut-être — *halakhah* et *haggadah* palestiniennes ainsi que *midrashim* hellénistiques, il ne les utilise pas mais les recrée. Le dernier paragraphe de Sandmel est un historique des controverses au sujet des points communs ou des points divergents entre le christianisme et Philon.

La contribution de S. Sandmel et celle de Earle Hilgert, qui lui fait suite, constituent ensemble une introduction à double face au présent volume: la première s'adresse à un large public non averti, la seconde aux spécialistes de Philon. En fait la «Bibliographia Philoniana 1935-1981» est la suite de la bibliographie philonienne présentée par H. L. Goodhart et E. R. Goodenough dans l'ouvrage de Goodenough *The Politics of Philo Judaeus* (1938). On y trouve, classées sous 21 rubriques, aussi bien les éditions et traductions de textes que les études générales ou particulières ayant Philon pour objet ou ayant seulement un lien avec lui. C'est donc, en même temps qu'une introduction savante, un bien utile instrument de travail.

L'article de Peder Borgen, «Philon d'Alexandrie. Aperçu critique et synthétique des recherches depuis la Seconde Guerre Mondiale», montre l'intérêt que présente Philon pour l'éclairage du Nouveau Testament et pour la connaissance du judaïsme de son époque sans oublier pour autant l'utilisation de son œuvre par les premiers Pères de l'Église. Les aires de recherches philoniennes dans lesquelles les contributions des savants semblent les plus intéressantes à décrire sont celles concernant «la situation de Philon» (situation politique et sociale, Philon et la communauté juive, Philon et les *encyclia*), «Philon, interprète du Pentateuque» (écrits de Philon en tant qu'explication du Pentateuque, la Bible de Philon, Philon et la *haggadah* et la *halakhah*, différents groupes d'interprètes, interprétation allégorique, recherche des sources) et, enfin, les recherches sur ce que Borgen présente sous la forme «conquérant ou conquis», recherches qui, au bout de l'enquête, le font conclure: un conquérant à la veille d'être conquis. C'est dans cette dernière partie que se trouvent les meilleurs passages de cette bibliographie raisonnée à la fois claire et savante.

L'article de Jacques Cazeaux, «Philon d'Alexandrie, exégète», présente la vision originale bien connue de l'auteur sur les procédés exégétiques de Philon. D'emblée il prévient qu'il s'adresse à des lecteurs de haut niveau ayant une connaissance approfondie de l'œuvre de Philon aussi bien que des grands courants d'exégèse cosmologique ou psychologique. Le propos de J. Cazeaux est de retrouver «la construction savante, subtile parfois, du texte ordinaire de Philon». Il reprend dans la première partie ce qui constituait, sous une forme un peu différente, le chapitre I de la seconde partie de son œuvre maîtresse, *La trame et la chaîne* (Leyde, 1983), c'est-à-dire une analyse des procédés de «grammaire» et de «rhétorique». Dans une deuxième partie, assez brève, il présente un exemple pris dans le *Quod deterius* illustrant les démonstrations de la première partie de son article. La troisième partie est consacrée aux procédés de «dialectique» et de «philosophie» (c'est

l'auteur qui met entre guillemets la nature des quatre différents procédés pour indiquer qu'il s'agit d'un classement tout à fait relatif), procédés qu'il décrit à l'aide d'exemples tirés du *De migratione Abrahami* et du *Quis heres*. La dernière partie, intitulée «l'exégèse de Philon», s'inspire du dernier chapitre de *La trame et la chaîne*. Cet article expose donc à nouveau les théories de la création chez Philon en approfondissant certains points et est, comme toujours, un plaisir pour l'esprit tant par la subtilité des démonstrations que par l'agrément du style.

Plus classique dans sa conception est l'article de Burton L. Mack, «Philo Judaeus et les traditions exégétiques à Alexandrie». Le propos de l'auteur est de soumettre à la critique les opinions reçues sur Philon afin d'éclairer ses liens avec les traditions exégétiques à Alexandrie et, à la suite de cela, de déterminer la place de Philon comme interprète des Écritures et comme dépositaire des traditions exégétiques alexandrines. Dans la première partie de l'article, «les sources de la pensée religieuse de Philon», B. L. Mack examine successivement les sources grecques, les sources des religions hellénistiques, les sources juives et les traditions hellénistiques, telles que les différents auteurs les ont déterminées et comprises. Dans la seconde partie, «méthodes exégétiques dans les Commentaires de Philon», B. L. Mack procède de façon identique en considérant la méthode allégorique, une typologie des méthodes exégétiques, les systèmes exégétiques et les trajectoires (c'est-à-dire le développement des différentes interprétations philoniennes sur le même sujet), et la situation de Philon sur ces trajectoires. Au terme de l'enquête l'auteur conclut que l'œuvre de Philon est la conjonction de l'utilisation des méthodes exégétiques traditionnelles et des efforts créateurs systématiques de l'Alexandrin.

L'auteur du bref article suivant, Abraham Terian, est aussi le traducteur en anglais de la version arménienne du *De animalibus*. Cette «Introduction critique aux dialogues de Philon» concerne précisément des textes conservés, en entier ou fragmentairement, en arménien (*De Providentia*, *De animalibus*). L'auteur s'attache aux questions concernant le *De animalibus*, c'est-à-dire aux interlocuteurs et à l'auteur du traité, à la date de sa composition. On regrettera que les dimensions restreintes de son article ne lui permettent pas d'étayer ses considérations philosophiques sur l'œuvre de Philon.

Birger A. Pearson consacre son article aux rapports de «Philon (avec) le Gnosticisme». Comme les spéculations ont été et sont nombreuses sur le sujet, l'auteur, dans une première partie, rappelle les positions des principaux chercheurs — Friedländer, Jonas, Wlosok et Wilson — qui ont placé Philon dans l'orbite du gnosticisme. La deuxième partie de l'article consiste en l'analyse de l'interprétation de Gn. 1,26 s. et 2,7 par Philon, texte qui a très souvent été utilisé par les savants* dans leur étude du gnosticisme chez Philon bien qu'il ne les ait pas conduits aux mêmes conclusions. B. A. Pearson, quant à lui, considère que Philon ne peut être décrit comme un gnostique au sens technique du mot, qu'il n'est pas dépendant ou influencé par le gnosticisme mais qu'il peut être placé dans la catégorie des «pré-gnostiques».

* Voir par exemple le récent article de Jarl Fossum, «*Gen.* 1,26 and 2,7 in Judaism, Samaritanism and Gnosticism» in *Journal for the Study of Judaism*, vol. XVI, n° 2 (nov. 1985), pp. 202-239.

C'est d'un aspect plus austère de la littérature philonienne que traite Thomas M. Conley dans «La rhétorique de Philon: argumentation et style». Cet article, très technique, présente d'abord les aspects «grammaticaux» de la rhétorique philonienne: emploi de l'optatif, adjectifs verbaux en *-teos*, pronoms personnels à la première personne. Ensuite l'auteur étudie les figures et les tropes et vérifie ses propositions dans le *De cherubim*. Tout en reconnaissant qu'une analyse rhétorique n'est pas suffisante pour «classer» par ordre préférentiel les influences subies par Philon, Th. M. Conley pense que l'étude des techniques d'argumentation peut présenter une grande utilité pour notre connaissance de la pensée de l'auteur alexandrin.

David Winton, auteur de l'article suivant, «Théorie éthique de Philon», aborde les grands thèmes éthiques sous-jacents à toute l'œuvre de Philon. Il traite en six paragraphes de la liberté et du déterminisme, de la loi naturelle, de la conscience, de la *Philanthropia*, de l'*apatheia/eupatheia*, et de l'ascétisme. Sans négliger l'étude des fondements philosophiques de l'œuvre philonienne, l'auteur souligne combien Philon est attentif à la morale vécue (pour ne pas dire morale pratique) et aux possibilités de parvenir à une *vita beatissima*.

Deux articles, maintenant, situent Philon dans un contexte historique: l'un général et assez long, l'autre plus bref sur le témoignage de la *Legatio ad Gaium*. Le premier article, intitulé «La politique de Philon. Domination romaine et Judaïsme hellénistique» est de Ray Barraclough; il comprend deux grandes parties, l'une enracinée dans l'histoire, l'autre centrée sur la philosophie politique de Philon. Dans la première partie, «Philon et le monde romain», l'auteur examine d'abord brièvement le substrat politique de la communauté juive alexandrine et ensuite l'environnement intellectuel à Alexandrie ainsi que les influences possibles de l'enseignement pharisien sur cette communauté. Après quelques pages sur l'homme Philon et le philosophe Philon, R. Barraclough apprécie l'attitude de Philon envers la domination romaine à partir des traités *Legat.* et *Flacc.* en fonction des personnages politiques romains mis en cause dans ces écrits, empereurs (Auguste, Tibère, Caligula) et administrateurs (Flaccus, Pilate, Pélion, Macron, Séjan). Enfin l'auteur de l'article clôt la première partie par le rappel de ce qu'il ne convient pas d'appeler le nationalisme juif de Philon mais sa foi en le destin d'Israël.

La deuxième partie, consacrée à la philosophie politique de Philon, s'ouvre sur les portraits de Moïse, souverain et roi-philosophe, et de Joseph, homme d'État, représentant tous deux la figure idéale de l'homme d'État. L'essentiel de cette seconde partie concerne les grandes pensées politiques de Philon sur la Loi et la justice (Dieu source de la Loi et de la justice, l'observance de la Loi et la pratique de la justice), sur les quatre grandes formes de gouvernement (monarchie, démocratie, ochlocratie, tyrannie), sur la théorie et la pratique de la citoyenneté, c'est-à-dire sur les devoirs du citoyen, sur l'idéal que représente le fait d'être citoyen et sur le rôle de la conscience dans la vie politique; mais le couronnement de cette vie politique semble être l'accès à la vie contemplative. Dans cet article, R. Barraclough discute les opinions de nombreux savants sur chacun des points étudiés mais n'assoit ses conclusions que sur les textes propres de Philon.

Le titre de l'article «Les rapports entre l'empire romain et le monde juif à l'époque de Caligula selon la *Legatio ad Gaium* de Philon d'Alexandrie» de Clara

Kraus Reggiani situe historiquement la période étudiée mais non l'extension donnée à la recherche. En effet, si l'auteur tire de *Legat.* les éléments qui justifient ce titre, en même temps elle rappelle la tradition historique sur la personne de Caligula et le pogrom de l'an 38 de notre ère à Alexandrie ainsi que, d'autre part, les problèmes de composition et de structure inhérents à *Legat.* On ne peut que regretter la briéveté des notices.

Les deux derniers articles du volume concernent la postérité spirituelle de Philon. Dans un article intitulé «Philon et l'exégèse chrétienne. Contribution à la connaissance de l'influence exercée par Philon sur le IV^e^ siècle, particulièrement chez Grégoire de Nazianze» Francesco Trisoglio commence par rappeler l'influence de Philon sur l'exégèse chrétienne des quatre premiers siècles tant dans l'école alexandrine que dans l'école antiochienne. Dans un chapitre très dense, «Philon et Grégoire: concomitances conceptuelles», F, Trisoglio reprend phrase par phrase, en citant les textes grecs, les rapprochements — qui sont souvent des identités — théologiques, philosophiques, moraux et psychologiques entre les deux auteurs. Il exerce la même acribie en ce qui concerne les concomitances lexicales. Enfin, pour consolider «l'efficacité démonstrative» des deux précédentes sortes de concomitances, F. Trisoglio s'appuie sur des arguments externes. La fin de l'article traite des influences philoniennes sur la culture chrétienne grecque du IV^e^ s. et comporte (en particulier à la note 310) l'une des meilleures bibliographies de ce volume.

C'est Hervé Savon qui clôt cet ouvrage par un article sur «Saint Ambroise et Saint Jérôme lecteurs de Philon». On connaît sa thèse remarquable sur *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif* (2 vol., Paris, 1977), dont il reprend les lignes principales dans la première partie de cet article. Dans la seconde partie il analyse principalement la lettre 64 de Jérôme (à Fabiola) dans laquelle il décèle un lien de filiation avec le *De Specialibus legibus*: il s'agit d'une filiation indirecte passant par l'intermédiaire d'Origène.

L'abondance et la richesse de la plupart des articles de ce volume ont malheureusement obligé à ne donner ici que des résumés de ces articles pour que le lecteur ait au moins une vue d'ensemble de cet apport précieux pour la connaissance de Philon d'Alexandrie.

Madeleine PETIT.

Jacques CAZEAUX. — *La trame et la chaîne: Structure littéraire et exégèse dans cinq traités de Philon d'Alexandrie.* Leyde, Brill, 1983. 620 pages.

Une étude sur Philon d'Alexandrie; une analyse fouillée des voies de l'allégorie; une volonté de rendre un compte précis du mouvement engendrant une œuvre qui a marqué la pensée occidentale: tels sont les trois objectifs de ce livre. Philon passe pour un philosophe médiocre, et surtout pour un prédicateur guidé par de vagues associations d'idées et de mots ou soucieux d'édification. J. Cazeaux montre à travers un détail qui était nécessaire et nécessairement minutieux, voire subtil, que Philon possède une vision globale de l'Écriture s'accommodant de son propre reflet dans la moindre parcelle d'un récit ou d'une parole. Si le lecteur moderne de Philon renonce à le classer entre les philosophes et les spirituels diffus, il se laissera convaincre par J. Cazeaux de la *cohérence indéfectible* du Commentaire philonien. Philon croit à l'Unité profonde de toute sa Bible grecque — en grec. Philon croit

que l'exégèse doit refléter dans sa texture même l'unité du Texte biblique (d'où le titre de son exégète moderne, *La trame et la chaîne*, image de la tapisserie). Philon use de son langage cultivé, non pas pour harmoniser deux cultures, mais pour exprimer directement l'Unité et la Totalité originelles du Logos divin: aussi les allusions philosophiques, les emprunts aux doctrines diverses, sont-ils pour ainsi dire «patinés»; Philon en use comme d'outils de langage, sans prétention directement spéculative, sans respect marqué pour l'authenticité. Autant dire que, pour J. Cazeaux, Philon est Juif: il parle grec, il pense avec son bagage philosophique un peu comme un prophète galiléen le ferait ... avec son accent, les particularités de sa province, mais fondamentalement dévoré par la splendeur de la Torah. Comme bien des Rabbins, Philon est en possession d'une systématique très particulière. J. Cazeaux écarte à bon droit la question de savoir si le «système» d'exégèse qu'il découvre dans les Cinq Traités considérés repose sur une tradition, si même il est réflexe chez Philon. Une œuvre d'envergure échappe à son auteur: tout le monde l'admet en principe; J. Cazeaux prend au sérieux ce principe et en fait justement un principe actif de lecture. Le «système» existe dans l'œuvre de Philon. L'obsession[1] de la Totalité (Unité du Logos, unité des paroles innombrables de la Loi, unité de l'itinéraire mental qui permet au lecteur initié de se conformer profondément à la Loi et au Logos — finalité de l'intelligence et même de l'existence) entraîne Philon à cette méthode fondamentale de son exégèse: il pense qu'un premier mot d'un verset est en liaison secrète avec le mot suivant; le verset, avec le verset suivant, etc. Du coup, Philon conduit l'interprétation d'un mot, d'un verset, d'une unité littéraire de sa Bible, de façon à le rendre conforme à la suite. Du coup, Philon ne dit pas n'importe quoi, n'importe comment, mais il surveille les potentialités philologiques, morales, métaphysiques, du mot, du verset, pour les orienter vers la suite. Les exemples abondent dans le livre. De proche en proche, J. Cazeaux propose même d'observer que, pour Philon, les récits de l'Exode, autour de Moïse et du Peuple de Dieu, servent de révélateur[2] aux textes de la Genèse. Pour Philon, les Récits de la Genèse sont trop purs, donc trop «cachés» aux regards de l'homme, pour être perçus sans risque d'erreur ou dans toute leur portée. Notons que J. Cazeaux donne là un tour concret, particulier à Philon, du principe de base de tous les allégoristes, hellénistiques ou non, à savoir que la Vérité est cachée, à l'intérieur du texte considéré, mais que ce même texte fournit les clefs de sa propre dissimulation. Il est vrai que, chez Philon, Moïse (c'est à dire, en textes, l'Exode) accomplit et résume le triple chemin parcouru à travers les Lois vivantes que sont Abraham, Jacob et Isaac (c'est-à-dire, en textes, la Genèse).

Ces grandes vues trouvent ici leur application détaillée. Les traités choisis par J. Cazeaux concernent directement le personnage d'Abraham: *De migratione Abrahami* — *Quis heres* (avec un étude des plus fouillées) — *De congressu* (une longue séquence médiane, dont J. Cazeaux montre la cohérence et les liens qui la rattachent au Traité) — *De fuga et inventione* — et enfin, le début du *De mutatione*

1. Peut-être le lecteur gagnera-t-il à lire d'abord du même auteur, «Philon, allégorie et obsession de la Totalité», dans les *Études sur le Judaïsme hellénistique*, Paris, éd. du Cerf, coll. Lectio divina, n° 119, 1984, pp. 267-320.

2. L'auteur imite Philon en multipliant les images. Elles peuvent agacer; elles peuvent, prises avec simplicité, contribuer à la vibration et à la «sympathie».

(le chapitre est le moins conventionnel, et sans doute aussi le plus difficile: on évitera de commencer par là...). Le lecteur doit contourner une difficulté d'ordre extérieur, et absolument inévitable: J. Cazeaux commente pas à pas, justifie la suite même du discours de son auteur, et il faut donc avoir sous les yeux le traité de Philon correspondant, et avoir la patience de le lire vraiment. À ce prix, la rigueur apparaît; l'image de Philon change; l'idée qu'on peut se faire de son œuvre, également: il ne s'agit pas d'une démonstration, mais d'un «exercice moral». Aussi J. Cazeaux peut-il dire (p. 503) que Philon ne cherche pas à capitaliser un enseignement: on peut parler de «voyage inutile», car Philon cherche à «montrer» le point focal de l'Unité des mots humains, des mots du Texte sacré, du Logos. C'est pourquoi bien des «chapitres» philoniens sont analysés comme des *itinéraires mentaux*: Philon part d'un point et y revient après avoir couru à travers les imaginations de l'homme et en même temps à travers les mots infiniment variés de l'Écriture. C'est que le Logos, par miséricorde, diffracte l'Unité originelle dans une infinité de mots, afin de capter l'homme par ses propres faiblesses. Prudemment, J. Cazeaux se prononce sur la cohérence d'unités littéraires relativement modestes, qu'il appelle des «chapitres», tout en laissant entendre que les Traités répondent chacun à un modèle.

Une synthèse finale, qu'on peut très bien lire en premier, présente les «procédés» utilisés par Philon dans son exégèse. Un point capital devra être perçu: J. Cazeaux suggère que Philon part en somme des personnages bibliques exemplaires, et qu'autour d'eux il fait rayonner toute une série de «notes»: Abraham, par exemple, porte un nom (deux même, Abram puis Abraham) avec un sens; il lui arrive des aventures; il dit des phrases; il est en relation positive ou négative avec tel et tel; son histoire ressemble en partie à celle de tel autre: tout cela forme une aura que Philon ne perd jamais de vue. Si bien que le commentaire par Philon d'un passage où il est question d'Abram-Abraham entraîne, de façon plus ou moins visible immédiatement, la présence de toute la série des notes. Le lecteur qui s'en souvient, lui aussi, comprend alors beaucoup mieux pourquoi Philon loge tout à coup une «diatribe» contre les sophistes ou un développement qui ne *paraissait* pas suggéré par le contexte. Celui, dit J. Cazeaux, qui maîtriserait ces espèces de «mobiles» ou de constellations qui définissent concrètement pour Philon Abraham, Moïse, Rachel, Sara, Amaleq, l'Égypte, Adam, Ève et tous les comparses (divisés en deux camps, celui des bons et celui des perfides), celui-là se trouverait placé dans la perspective qui lui rendrait *simples* (paradoxe dont je laisse juge le lecteur de Philon comme de J. Cazeaux...) les «chapitres» philoniens. On peut pressentir qu'en possession de ces figures complexes, les traités apparaîtraient comme des «variations» d'un thème unique et fondamental. Les «figures» bibliques avec leurs «blasons» fixes forment l'invariant, et le Texte successif que Philon vient commenter aujourd'hui puis demain, le v. 1 du ch. 15 de sa Genèse grecque, puis le v. 32, etc., forment le jeu nécessaire à la variation. Il y a là une découverte certainement capitale pour l'exégèse de Philon.

On sent enfin chez l'auteur le désir que cette «expérimentation» rigoureuse ne se confine pas au seul Philon. C'est la solidité, la texture de toute grande œuvre littéraire qu'il voudrait qu'on prenne au sérieux sur ce plan qu'il appelle «esthétique» — non pas d'esthète, mais de mouvement intérieur, à mi-chemin entre la «raison» et l'«imaginaire». Ce livre devrait inspirer tout critique littéraire refusant l'impressionisme.

Je me suis efforcée d'exposer de la manière la plus fidèle qui soit l'œuvre de Jacques Cazeaux; car c'est une œuvre autant qu'un commentaire. C'est pourquoi j'ai adopté le style de l'auteur afin de mieux faire saisir le cheminement de sa pensée qui tend à être le reflet parfait de celui de Philon. J'ai donc utilisé sa méthode pour mieux le faire comprendre mais sans me sentir totalement engagée par son exégèse. En particulier je pense que beaucoup de procédés exégétiques que Jacques Cazeaux considère comme le propre de Philon sont employés également par la tradition rabbinique ancienne. Certes, le judaïsme hellénistique et, plus particulièrement, alexandrin, pour toutes les raisons qu'on sait, a développé une vision de la religion juive qui lui est bien propre. Malgré cela, il est resté toujours une *branche du grand judaïsme* et la tradition de celui-ci ne lui est pas étrangère. Dans des cas précis comme ici la similitude de procédés exégétiques traduit donc incontestablement une influence de cette tradition.

Madeleine PETIT.

Gilbert DAHAN (éd.). — *Les Juifs au regard de l'Histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*. Paris, Picard, 1985; 24 cm, 416 p.

Ce volume — comme *Art et archéologie*[1] — est préfacé par l'historien américain S. W. Baron qui, évoquant une touchante prédiction du regretté Grand-Rabbin M. Liber, voit dans ce recueil d'hommages une «illustration très encourageante de la renaissance des études juives en France».

Dans la structure de l'ensemble, la part belle est accordée — comme de juste — aux études médiévales: sur vingt-neuf contributions, dix-sept ont trait au Moyen Âge et peut-être même pourrait-on en compter dix-neuf si l'on n'occulte pas deux textes qui traitent du XVI^e siècle (à Bédarrides); de notre côté aussi, dans le présent compte rendu, l'accent sera mis sur le champ médiéval. L'autre part du livre compte deux communications sur le monde antique (J. Schwartz s'attachant à joindre aux catastrophes des années 70 et 135 ap. J.C. celle de la disparition du judaïsme alexandrin, et M. Simon sur «L'Épître de Barnabé et le Temple») et huit autres sur le judaïsme moderne dont nous citerons en particulier celles de Fr. Hildesheimer, G. Nahon, Fr. Job et R. Néher-Bernheim.

En somme un volume qui est à l'image de l'historien honoré et de sa vaste bibliographie placée en tête d'ouvrage qui s'étend de 1946 à 1982: une bibliographie faite de livres majeurs sur les relations judéo-chrétiennes dans le haut Moyen-Age, d'ouvrages pensés et dirigés sur l'Histoire des Juifs de France (avec corpus de documents mis à jour), et aussi bien sur la problématique originale de l'art et de l'archéologie.

On relèvera d'entrée la fine étude de Ch. Touati (pp. 37-47) sur le développement historique du problème du «*mamzer*, de la *zona* et du statut des enfants issus d'un mariage mixte en droit rabbinique». Un tableau qui instruit et classe les diverses opinions rapportées dans les deux Talmuds selon l'ordre chronologique (pp. 44-45) fait nettement apparaître les divergences dans la transmission orale d'un Talmud à l'autre, et le long débat du problème. Cette lente évolution montre «ce qui

1. Vol. 9 de la *Franco-Judaica* (1980).

aujourd'hui est définitivement acquis et considéré comme allant de soi: est juif de plein droit celui dont la mère est juive».

Dans sa communication sur «Le monde intellectuel de Rashi» (pp. 63-85), M. Catane livre une riche moisson de données[2] glanées dans l'énorme somme de commentaires du rabbin champenois qui n'hésitait pas à se référer, pour comparaison positive ou négative, à la réalité qui l'entourait: celle de la Champagne médiévale. Pour l'extrême curiosité du lecteur, l'auteur repère chez le Maître de Troyes (et par extension dans les textes émanant de l'école rabbinique française) la société du temps, ses institutions et ses individus, avec par exemple le système féodal, les officiers du pouvoir, le tournoi médiéval et même la cérémonie de l'adoubement (si bien décrite par ailleurs par Georges Duby dans *Guillaume le Maréchal*); même les ecclésiastiques sont familiers à Rashi, eux qui sont «les seuls à faire usage correct de l'écriture». Les hommes du XI^e^ siècle sont situés (parfois des professions originales: les saltimbanques; parfois des marginaux: les anthropophages; et les infirmes, si nombreux en ces temps), de même que l'environnement et la géographie (les océans, les ports et la Terre sainte surtout, avec Jérusalem, l'éternelle, qui sans avoir été visitée lui est aussi proche que Troyes), ou l'Histoire dont la connaissance n'était alors guère scientifique (le maître de Troyes, attaché comme un pieux rabbin se le devait aux Lois écrite et orale, utilisait pourtant les ouvrages historiques dont il pouvait disposer: le *Séder Olam* du II^e^ siècle, et le *Yossipon* du X^e^). Tout aussi bien la musique (élément fondamental de l'enseignement d'alors, faisant partie du *Quadrivium*) est parfaitement appréhendée par le commentateur quand il en évoque les instruments: tambour, flûtes, cymbales, cornemuses, harpes.

Quant aux connaissances linguistiques, elles sont étendues: outre sa langue maternelle, il savait parfaitement l'allemand, ayant étudié dans la vallée du Rhin, et il possédait bien des rudiments en d'autres langues pour évoquer étymologies et comparaisons; très au fait du grec, il se réfère même aux langues slaves et parfois à l'arabe.

Sans s'étendre sur la foison de mots français en caractères hébraïques mentionnés, l'auteur fait quelques remarques sur le langage parlé dans l'entourage de Rashi, sur ses correspondances très révélatrices (dans lesquelles l'exégète évoque ses maîtres: Jacob de Worms, ou Maître Gershom, la Lumière de l'Exil, de même que Rabbi Kalonymos).

C'est enfin les attitudes de Rashi vis-à-vis des problèmes de la pensée, de l'âme et de la conscience que M. Catane rapporte: la décence est évoquée à propos de la femme juive et du devoir qu'elle a de sortir avec son bonnet conformément aux obligations talmudiques (alors que d'autres ornements sont défendus) — aspect qui a d'ailleurs requis toute notre attention car nous avons trouvé dans les archives aixoises des mentions de couvre-chefs féminins[3]. A propos des turbans des traits sont notés, qui font sourire: «on tenait tellement à couvrir les cheveux des femmes qu'on les engonçait dans de véritables cagoules; *turbans*: voile que les femmes

2. On connaît l'article du même auteur: «Rachi, un éducateur juif en France», contenu dans le volume collectif *Rachi*, Paris, 1974, pp. 79-99.

3. Et notamment dans un trousseau de jeune juive aixoise décrit et présenté au Colloque sur la «Parure au Moyen Âge» dirigé par G. Duby à l'abbaye de Sénanque (septembre 1982).

portent sur la tête et qui descend sur les yeux, comme on fait dans nos régions; il arrive qu'elles s'y endorment, parce que leurs yeux ne sont pas découverts ...». Les mœurs de la société féminine ambiante ne sont pas non plus occultées: «les non-juives de France étaient moins sévères pour montrer leurs bras».

Peu mystique, Rashi a prêté foi cependant, comme tous ses contemporains, à des effets surnaturels, évoquant volontiers les démons, les classant sans sourciller. Les talismans[4] à usage courant, la nécromancie, le bestiaire fantastique (tout à fait propre à l'imaginaire de cette époque) sont présents dans ses textes, tandis que très peu d'allusions à la religion majoritaire sont constatées (peut-être censurées par les copistes contemporains). La fête (réjouissances nuptiales) et les jeux (balle, marelle, noix entrechoquées, combats d'oiseaux) sont décrits.

Nous avons trouvé ce riche recensement passionnant parce qu'il révèle cette «archéologie du quotidien»[5] juif et chrétien ambiant du XI^e siècle. Pour M. Catane, le Maître de Troyes est apparu comme «une personnalité largement cultivée selon les canons du savoir médiéval» qui a su laisser à l'œuvre commentée son intégrité tout en l'ayant subtilement interprétée dans le cadre de son univers personnel et de l'environnement français.

«Exégèse et Polémique», tel est le thème que traite G. Dahan (pp. 129-148) d'après les commentaires de la Genèse d'Etienne Langton, archevêque de Cantorbéry dont l'action antijuive a été fréquemment invoquée par les historiens du judaïsme anglais. Les commentaires de ce théologien célèbre qui fut mêlé aux événements majeurs de son temps ont le mérite de traduire l'état des approches bibliques à la fin du XII^e siècle, mais aussi toute l'ambiguïté de la question juive appréhendée par l'Église aux XII-XIII^e siècles: la polémique ne perdait pas ses droits et se manifestait souvent par une mise en œuvre d'interprétations typologiques antijuives (p. 141). Menant de judicieuses comparaisons avec des mentions d'interprétations juives présentes par exemple chez Pierre Comestor, Pierre le Chantre ou André de St-Victor, G. Dahan parvient au terme de son propos à constater cette dualité: le Juif est autant perçu comme un personnage négatif semblable à ceux trouvés dans l'Ancien Testament (cf. les personnages de Caïn, Cham, Esaü) qu'un interlocuteur valable, facilitant une meilleure compréhension de la commune Bible.

J. Le Goff, dans «Saint Louis et Josias», explique les comparaisons traditionnelles faites entre les rois de la Chrétienté médiévale et ceux de l'Ancien Testament. Dans ce parallélisme adaptant la royauté biblique à l'idéal monarchique médiéval, c'est ici non plus «le saint roi et prophète David» qui a été le meilleur modèle royal de l'Ancien Testament (dans les miroirs des princes médiévaux; les cérémonies royales officielles), mais Josias qui apparaît (par exemple, rapprochement entre Josias qui eut huit ans au début de son règne et Louis IX sacré roi à douze ans) pour la première fois sous la plume du premier biographe de Louis IX, Geoffroy de Beaulieu, dominicain, qui s'est essayé dans sa *Vita* à d'autres comparaisons puisées dans l'histoire de Josias (pp. 164-165; entre autres, similitudes dans les deux grandes phases de vies des deux rois qui ont incarné le modèle du prince agréable à Dieu).

4. Cf. les relations entre un archevêque d'Aix et un astrologue juif dans D. Iancu-Agou, «Le Diable et le Juif. Représentations médiévales iconographiques et écrites», *Sénéfiance* n° 6, Publications du CUER MA (Université de Provence), 1979, pp. 260-276.

5. Formulation de G. Duby.

Dans l'historiographie juive, comment — quant à nous — ne pas associer le nom de Louis IX (ou saint Louis) à la «Disputatio» de Paris de 1240, véritable procès inquisitorial contre le Talmud concrétisé par l'immense autodafé en place de grève — célèbre *disputatio* conforme à l'idéal du Prince chrétien désireux d'extirper le péché d'un peuple aveugle à la vérité du Christ[6] ?

Les pages de L. Preyssoure (pp. 185-194) sur l'iconographie du Serpent d'Airain dans le ms. Add. 11639 de la British Library apportent quelques nuances sur le caractère spécifiquement juif de la décoration peinte. Si chez le peintre du folio 742v° un souci d'orthodoxie peut le faire admettre comme un artiste juif, par contre pour le folio 120v°, L. Preyssoure opterait peut-être pour un peintre chrétien du «Groupe Poire» (groupe déterminé par G. Sed-Rajna; cf. notre compte rendu dans la *REJ*, 1982, p. 255, d'*Art et archéologie*), peu instruit de la doctrine juive, même s'il fut habile à «reproduire les modèles bibliques d'un répertoire iconographique qu'il supposait peut-être commun aux deux confessions». À relever dans cette contribution d'une dizaine de pages, les magnifiques planches (pp. 187, 189, 191, 193) livrant les folios 120v°, 742v° du manuscrit, et quelques éléments comparatifs puisés à Londres (British Museum), Milan (Bibliothèque ambrosienne) et aux abbatiales de St-Denis et de Reims.

Grâce aux fiches-résumés des parchemins originaux des Archives de la Cathédrale de Barcelone, D. Romano a réussi à repérer et à livrer — à partir de trois documents — la reproduction de la signature originale autographe de la plus célèbre autorité rabbinique de la Couronne d'Aragon: Shelomoh ben Adret, dont on sait qu'il a édicté le ban contre les «maïmonidiens» lors de la célèbre polémique (pp. 195-199).

Sur les Juifs de Toulouse et à partir des Layettes des *Archives communales*, Ph. Wolff présente, commente et donne la substance non négligeable (pp. 206-216) d'une série de documents qui portent sur la place des Juifs dans la cité toulousaine: habitat, activités économiques (le Juif prêtait certes, mais empruntait aussi) et appareil restrictif: compartimentage prôné des étals de boucheries à l'instar de ce qui se passe en Provence (cf. les exemples de Saint-Rémy où la viande juive «vidée de son sang, sordide et sans goût» doit être vendue séparément, et de Digne)[7].

Béatrice Leroy situe ensuite le rôle majeur des Juifs dans le Royaume de Navarre à la fin du XIV^e siècle: rôle prééminent au service de la Cour. En effet, dans les commandes royales, les travaux des Juifs dans bien des domaines sont fort prisés: couture, orfèvrerie, prêt, courtage, textiles (une pièce justificative est donnée), bétail et en particulier médecine (ce qui n'est pas sans présenter bien des analogies avec la Provence du Roi René). En outre les souverains de Navarre ont usé des services appréciés des Juifs pour la diplomatie: il est caractéristique de voir un Juif, Josef Orabuena, médecin personnel du roi Charles III et de surcroît Grand-Rabbin, accompagner son monarque en France en 1398, dans un royaume vidé de Juifs depuis quatre ans. De même pour les relations avec la Castille, le

6. Sous saint Louis les prescriptions du IV^e Concile de Latran furent rigoureusement appliquées. Cf. R. Chazan, «Louis IX — The victory of the church» (chap. IV de *Medieval Jewry in Northern France*, 1973, pp. 100-152) et S. Schwarzfuchs, «De la condition des Juifs de France aux XII^e et XIII^e siècles» *REJ*, 1966, pp. 224-225.

7. D. Iancu-Agou, «Topographie des quartiers juifs en Provence médiévale», *REJ*,1974, 1-2, p. 73 et p. 43.

Portugal ou l'Aragon, les exemples abondent de hautes personnalités juives influentes à la Cour qui sont requises pour accompagner ou précéder le Roi de Navarre.

R. Moulinas intitule son propos sur les Juifs de Bédarrides: «Un cas particulier de l'histoire des Juifs du Pape en France» parce qu'en effet il démontre à l'aide d'un gros apparat référentiel, le traitement de faveur dont ont joui les Juifs de Bédarrides par rapport à leurs coreligionnaires des villes comtadines voisines soumis à tout l'appareil séparatiste classique (habitat cloisonné, signe distinctif, etc.). C'est que Bédarrides se trouvant hors de la juridiction temporelle des Papes, offrait à sa petite communauté juive (en fait très exiguë: trois à quatre chefs de famille dont la souche était la famille Cavaillon) libertés et privilèges: non étrangers tolérés, mais véritables citoyens de la cité, ils pouvaient ainsi s'adonner en pionniers au commerce de la soie (avec un demi-siècle d'avance sur les Juifs du Comtat), à l'achat et à la vente d'animaux de trait ou de bât. S'ils furent de piètres prêteurs (cf. les faillites de deux d'entre les trois en 1678), c'est le maquignonnage qui deviendra leur principale activité. Cependant cette liberté choquante ne cessa d'alerter l'attention du Saint-Office (alors que viguier, consul et habitants de Bédarrides prenaient la défense de leurs concitoyens juifs) et l'arrêt d'expulsion survint en 1694, enjoignant aux Juifs de Bédarrides d'aller s'établir dans les villes du Comtat où existaient des ghettos conformes aux bonnes règles.

Complémentaire, la contribution de H. J. de Dianoux situe les horizons intellectuels de ces mêmes Juifs de Bédarrides à la fin du XVI^e siècle. Les inventaires ici cités n'ont pas été dressés après décès de leurs propriétaires[8] mais dans des circonstances moins naturelles telles que perquisitions ou saisies de livres hébreux. Cela pourrait surprendre quand viennent d'être louées les conditions de vie relativement bonnes des Juifs de Bédarrides. C'est qu'en 1593 les bulles papales renouvelaient la proscription d'ouvrages talmudiques et kabbalistes édictée déjà en 1554. Du fait de ce zèle inquisitorial, on perquisitionna parmi les livres et documents en hébreu de deux Juifs, sans doute les plus nantis et les plus cultivés de la communauté: Josué et Bénestruc de Cavaillon, appartenant à cette famille de notables installée dans ce lieu depuis plus d'un siècle.

Il subsiste ainsi aux Archives départementales du Vaucluse trace de ces deux inventaires de vingt et un (pour Josué) et vingt-deux (pour Bénestruc) volumes (rien certes de comparable avec Astruc de Sestiers qui en possédait 187 en 1439!).

Il serait intéressant de comparer ces listes comtadines aux collections provençales comme nous avons tenté de le faire entre Dauphiné et Provence[9], mais pour Chabeuil et Aix nous évoquions la même période (début du XV^e siècle) où ne circulaient que des *manuscrits*, tandis que presque un siècle et demi après (1593) il y a bien sûr une bonne part d'ouvrages imprimés. Relevons cependant la toujours bonne fortune d'ouvrages indispensables à toute collection juive, comme ceux de Rashi, David Qimḥi (le *Shorashim*), Abraham ibn Ezra ou Shelomoh ben Adret. Si l'on n'a guère relevé de classiques de la médecine (comme Avicenne, Isaac Israeli,

8. D. Iancu-Agou, «L'inventaire de la bibliothèque et du mobilier d'un médecin juif d'Aix au milieu du XV^e siècle», *REJ*, 1975, pp. 47-80.

9. D. Iancu-Agou, «La circulation d'ouvrage hébraïques dans la première moitié du XV^e siècle: Du Dauphiné (Chabeuil, 1416) à la Provence (Aix, 1429-1449)», *108^e Congrès national des Sociétés Savantes*, 1983, Philologie et histoire, pp. 231-245.

Razes ou Maïmonide presque omniprésents en Provence où les collectionneurs sont, il est vrai, très souvent médecins), nous devons apporter notre sentiment sur la culture des juives provençales (pour les comtadines, l'auteur doute qu'elles aient su lire): force est d'affirmer que pour la Provence, et près d'un siècle et demi plus tôt, les juives étaient zélées dans bien des domaines (et plus que leurs consœurs chrétiennes), et si elles n'étaient pas toutes des lettrées, elles manifestaient en tout cas un certain souci pour la culture livresque: en témoigne le testament de Venguessone Nathan (qui a été certes la juive la plus riche de la collectivité juive d'Arles et de surcroît a appartenu à une vieille famille d'érudits et de savants) qui lègue tous ses ouvrages en hébreu à ses petits-fils, et ne consent à laisser ceux en latin à un autre petit-fils qu'à la condition expressément formulée que «ce dernier continue à apprendre le latin»[10].

Quelques mentions restent à faire sur les contributions portant sur le Moyen Âge et rédigées tour à tour en anglais: au nombre de six (J. Shatzmiller, R. Loewe, G. I. Langmuir, R. Chazan, B. R. Goldstein, C. Colafemmina); en allemand: trois (G. Stein, K. et U. Shubert) et en italien: une (L. M. Ottolenghi): autant d'aspects traités sur les origines juives et leur mythe, sur les relations judéo-chrétiennes, les thèmes polémiques (historiographie de la Crucifixion), les Bibles hébraïques enluminées (Bible de la Rochelle, 1215, avec des reproductions pp. 151-152 tirées de la Bibliothèque apostolique vaticane, et des planches comparatives: Bible de Tolède, 1277, de la Bibliothèque palatine de Parme, et Bible d'Ulm, 1236-38, de la Bibliothèque ambrosienne de Milan).

Nous nous arrêteronsur la très claire classification, étayée d'exemples, faite par B. R. Goldstein des aires juives d'activités scientifiques au Moyen-Age. Insistant sur le fait que l'astronomie n'était nullement une matière périphérique et que, largement étudiée dans les communautés, elle s'insérait logiquement dans de nombreux contextes religieux (*halakha*, mysticisme, eschatologie), l'auteur, spécialiste en la matière, place à juste titre l'Espagne au premier rang (Abraham ibn Ezra, bar Hiyya) et les autres foyers dans l'ordre suivant: le sud de la France (dont les Tibbonides — par leurs traductions autant que par leurs travaux originaux —, Lévi ben Gerson ou Immanuel de Tarascon ont été les figures représentatives). Suivent l'Italie (où survivent des textes d'Espagne et du Midi français), la Sicile, puis les Balkans, l'Égypte (cf. la Geniza du Caire), la Palestine, et le Yémen dont l'activité scientifique méconnue est mise en relief par Goldstein à la suite de textes trouvés en 1981 à la National Library de Jérusalem). L'Afrique du Nord en dernier lieu (Saadya Chouraqui de Tlemcen au XVII^e siècle) et l'Europe de l'Est (Mosse Isserles et David Gans).

En citant enfin et très vite quelques contributions sur le XVII^e siècle («Une créature de Richelieu: Alphonse Lopez, le «Seigneur Hebreo», sur le XVIII^e («Yéshivot hiérosolymites») et sur le XIX^e («Les Juifs de l'état civil de Lunéville», et «sur l'essai avorté de fusion des rites entre sephardim et ashkenazim à Paris», nous aurons fait le tour du volume.

Un volume d'hommages à Bernhard Blumenkranz, réalisé grâce aux approches fécondes et parfois nouvelles de ses «amis, collègues ou disciples» sur le thème de l'Histoire (interne, quotidienne, économique ou sociologique, culturelle ou artisti-

10. Testament livré dans une étude à paraître dans la *REJ* («Une vente de livres hébreux à Arles en 1434»).

que) des Juifs et de leurs rapports avec la majorité chrétienne, thème étiré depuis les temps antiques jusqu'au XIX^e siècle avec un large pan médiéval, et dont il s'est dégagé certaines constantes.

Danièle IANCU-AGOU.

Monique ZERDOUN BAT-YEHOUDA. — *Les encres noires au moyen-âge (jusqu'à 1600)*. Paris, CNRS, 1983; gr. in-8° de XIV + 437 p.

Nous avons différé la rédaction du présent compte rendu pour pouvoir procéder à quelques vérifications utiles sur des manuscrits lointains: que l'auteur et nos lecteurs veuillent bien excuser notre retard.

L'étude de la composition des encres présente un quadruple intérêt: permettre au paléographe des descriptions plus informées; l'aider, peut-être, à dater ou à localiser un ms.; faciliter restauration et conservation; renseigner l'historien des techniques ou du commerce sur un produit de première nécessité dans tous les pays connaissant l'écriture. La présente enquête s'étend à l'Extrême-Orient et au Bassin Méditerranéen depuis l'Antiquité (c'est plus que ne promet le titre), aux pays d'Islam, à l'Europe du IV^e au XVII^e s. et même, à l'occasion, à Madagascar et au Fouta-Djalon. Un chapitre particulier (pp. 97-121) est réservé aux encres juives à usage liturgique, des sources hébraïques étant citées en outre pp. 276-282, 298-302.

Le plus grand mérite du livre est de distinguer clairement les principaux types d'encre, à travers les variations locales et chronologiques et malgré l'imprécision et l'instabilité de la nomenclature ancienne des ingrédients utilisés. Les encres au carbone (noir de fumée + liant [colle] d'origine animale ou végétale) furent d'usage constant en Extrême-Orient, de même que dans le Bassin Méditerranéen à époque ancienne. Un texte de Philon de Byzance nous apprend que le second grand type d'encre, dit métallo-gallique (tannins végétaux, notamment noix de galle, extraits par décoction ou macération, + sulfate de cuivre ou de fer) était déjà connu au IX^e s.; les deux types coexistent en Islam; en Europe, pas de recette métallo-gallique attestée avant le XII^e s., mais au XIV^e s. les encres au carbone ont à peu près disparu. La nature du support (papyrus, feuille de palmier en Inde, papier, cuir, parchemin) est toujours à considérer en même temps que celle de l'encre: par exemple, les encres occidentales au carbone ont tendance à s'effacer sur parchemin et les composés métallo-galliques, sauf réaction chimique équilibrée, à corroder le papier.

À l'appui de cet exposé, l'A., aidée de nombreux spécialistes, cite, traduit et commente au besoin, pp. 225-308, près d'une centaine de recettes d'encre anciennes; pour l'Europe, il a été amplement fait appel aux sources manuscrites. Pp. 309-365, dans un intéressant glossaire des substances mentionnées dans les recettes, l'A., servie par sa formation de chimiste, traite en détail les problèmes d'identification: le «vitriol», par exemple, parfois qualifié de «bleu» ou de «vert», ne peut désigner, comme au XIX^e s., l'acide sulfurique, mais plutôt un sulfate de cuivre ou de fer; mais, si «bleu» qualifie sans doute le premier, il n'est pas sûr que «vert» désigne le second: celui-ci, à l'air libre, passe sitôt obtenu de l'état ferreux à l'état ferrique et du vert à l'orange.

Les notes biographiques qui suivent (pp. 367-380) auraient pu être limitées aux noms les moins connus parmi les personnages cités: au moins par convention, le

lecteur des publications du CNRS est supposé avoir une idée d'Albert le Grand, Maïmonide, Praxitèle, Suétone, etc., et les indications fournies ne sont pas toujours bien formulées (qu'est-ce qu'un «statuant», *s.n.* Micon? qu'un «silentaire», *s.n.* Paul? Renvois à la page au lieu de la colonne de l'*Encyclopaedia Judaica*). L'ouvrage est complété par une liste des mss. contenant des recettes d'encre, une ample bibliographie d'environ 400 titres, un index des noms de personnes, un index géographique et un «index général» des termes techniques en différentes langues.

Les encres utilisées par les juifs pour copier *sifrei Torah*, *tefilin*, *mezuzot* et actes de divorce sont décrites dans la *Michna* comme des encres solides au carbone, dans la fabrication desquelles l'huile (si possible, d'olive) sert à la fois pour l'obtention du noir et, en concurrence avec des résines, comme liant; la *Michna* admet l'addition de *chalcanthum* (sulfate de cuivre?) qui les rendent plus tenaces, sauf pour le billet dont le texte doit se diluer dans les «eaux amères» destinées à la femme soupçonnée d'adultère (*Nbres* 5,11-31). Pour Maïmonide, l'encre au *chalcanthum*, employée jadis par R. Meïr, et plus encore les encres métallo-galliques, ont l'inconvénient d'être trop tenaces pour les corrections; mais il faut ajouter à l'encre au carbone simple, bien trop facile à effacer, non du *chalcanthum*, mais de l'extrait de noix de galle. En France, Rachi ne semble connaître les encres solides que par ses lectures; il se servait sans doute d'une encre végétale. Son petit-fils Rabbenu Tam et, en Provence, au XIII[e] s., R. Menaḥem ha-Me'iri mettent en garde contre l'usage rituel de cette encre non conforme aux prescriptions michniques; ignorant, semble-t-il, dès cette époque, l'encre au carbone, les copistes juifs occidentaux se seraient alors bornés, pour être en règle, à employer à l'état concentré et solidifié les encres qu'ils connaissaient.

Il nous faut à présent, hélas, verser nous aussi un peu de vitriol dans notre encre. Ce travail ambitieux, méritoire et plein d'intérêt comporte son lot d'imperfections. Laissons de côté la ponctuation, l'orthographe, le style, le gâchis d'espace (*e.g.* p. 106, n. 21), l'abus de l'italique. Limitons-nous à des remarques concernant l'hébreu: une référence aux *Pirqei Abot* ne se formule pas: «Traité Abbot, citation morale» (p. 97); *ib.*, n. 1, lire, au lieu de R. «Juda ha Nashi», «Judah ha-Nasi»; les dictionnaires admettent quatre formes de pluriel pour le nom *masekhet*, mais «*Messekhot*» (*ib.*; et pourquoi une majuscule?) n'est pas l'une d'elles; singulier également incorrect p. 100, n. 8; la phrase de la p. 100: «... suivant que l'on doit écrire ... *Sota*: passage de la Bible destiné à l'épreuve de la femme infidèle» est pour le moins rédigée de façon trompeuse, car *soṭah* désigne la *femme* soupçonnée (seulement) d'adultère, ou la *masekhet* relative à la procédure qui lui est appliquée (d'après *Nbres* 5,11-31), le texte copié pour l'épreuve étant appelé *'olot* et son support *sefer* (*loc. cit.*, v. 23) ou, dans la *Michna*, *megillah*; *ib.*, n. 11, on s'abstient de mettre les *tefilin* non seulement le sabbat, mais les jours de fête. Bévues amusantes: p. 99, n. 6, à propos d'*Ez.* 3,1-2, on se demande si le papyrus est plus comestible que le cuir; p. 107, n. 23, on tombe dans l'erreur de scribe qu'on est en train de signaler, en confondant *'eḥad* («un») et *'aḥer* («autre») à propos du verset: «Écoute, Israël ...».

Parmi les recettes d'encre, les cinq annoncées, p. 385, dans le ms. *Vat. ebr.* 380, ff. 30v-31, n'y sont pas, ni à ces feuillets, ni ailleurs; p. 302, la référence n'est pas au ms. de la Bibliothèque Palatine de Parme, «ebreo 326,1», mais au ms. hébreu 326 du catalogue de De Rossi (cote de classement actuelle: 2710), f. 1; les recettes

signalées à treize reprises comme figurant dans le ms. 402 du même catalogue (cote actuelle: 2445), f. 4rv, sont au f. 120rv; p. 276, première recette, il manque, par saut du même au même, après *me'aṭ: melaḥ katuš we-'im yiheyeh daq harbeh 'ad še-yipazer sim bo me'aṭ*; dans la recette qui suit, la lecture étant ambiguë, il faut lire «deux litres» (*bet*) et non «vingt litres» (*kaf*) de vin et de vinaigre, pour respecter les proportions habituelles; p. 278, dernière ligne de la recette, lire: *nisitiw*; à la même page, «pour faire bonne encre», tour de traduction pseudo-moyenâgeux, est du charabia; p. 279, avant-dernière ligne de la recette, lire *gp. bayom g. yamim*, «trois fois par jour pendant trois jours», et non *gk.*, *etc.*, traduit de façon impossible «aussi après trois jours»; pp. 177, 280, 300, 301, plusieurs inexactitudes dans la copie des recettes; p. 301, entre *šenit* et *we-ṣarikh*, lire simplement: *we'az yiheyeh ṭob bhw.*; la mesure de capacité *pwlyyṭy* — et non -«*ṭry*» — (*ib.*) était aisément identifiable, non en «litres?»(!), mais en *fogliette* (la *foglietta* vaut environ 70 cl.).

Il reste à signaler quelques recettes en hébreu non mentionnées dans le présent ouvrage: dans le ms. de Parme, déjà cité, De Rossi 402, au f. 142 cette fois, une recette rapportée au nom d'un R. 'Imanu'el, arrière-petit-fils du poète Emmanuel de Rome (*ob.* 1328); il s'agit d'une encre métallo-gallique semblable à celles qui sont décrites au f. 120rv; particularité: doit être conservée à l'abri du soleil. Dans la même bibliothèque, le ms. «De-Rossiano 43» du catalogue de P. Perreau (cote actuelle: 2486) décrit au f. 51v une préparation identique à celle de De Rossi 402 qui figure p. 277 du présent ouvrage et attribuée comme elle à un R. Mešullam, copiste; les ingrédients sont les mêmes, mais la formulation des deux recettes est différente et le texte de Perreau D.-R. 43 ajoute que l'encre doit être conservée dans un récipient fermé. Le ms. de Rome, Biblioteca Casanatense 2734 (194 du catalogue de G. Sacerdote) contient au f. 2 une autre recette d'encre métallo-gallique, attribuée à Nicolo *Dqsṭylw* («Di Castello» Sacerdote, qui la signale sans reconnaître qu'il s'agit d'encre); à la lampe de Wood, le texte est en grande partie lisible, mais le bout des lignes est déchiré; composition: vin blanc, gomme arabique, «galle», vitriol; laisser reposer six jours, soit plus que dans les autres recettes hébraïques, mais des textes en italien parlent de huit ou neuf jours (p. 275 du présent ouvrage); «[ne pas] exposer au feu, ni au soleil». La recette semble de la même main que la marque de possession du f. 4, au nom de Šemariyah Yehi'el b. Abraham Yehiel, datée de (5) 227/1466-67.

Mentionnons au passage des couleurs ou encres spéciales, qui n'avaient pas à figurer dans le présent livre: le ms. de Paris, *BN héb.* 851 (XV^e^ s.) contient, au f. [82v], quatre recettes; la troisième concerne une couleur «pour écrire», «semblable à l'or», composée d'orpiment broyé, de jus de *ṣylydr'ṭs* (cédrat??) et de gomme arabique (rappelons que l'usage liturgique de l'encre dorée ou de couleur est interdit [Maïmonide, *Mišneh Torah*, *s. 'Ahabah*, *hil. tefilin*, 1,5]). La quatrième recette concerne une couleur azur, composée de sel d'ammoniaque, de nitre et de tartre. Au verso du dernier feuillet, non folioté, du ms. *BN héb.* 924 (XVI^e^ s.) se trouvent deux recettes pour obtenir des encres qui s'effacent au bout de vingt-quatre heures ou de quinze jours: la première consiste à mélanger à une encre ordinaire, dont la composition n'est pas précisée, de la poudre d'orpiment et d'os brûlés; la seconde, à additionner l'encre ordinaire de sel d'ammoniaque.

Relevons pour finir, à titre d'anecdote, une intéressante comparaison: dans la préface de sa traduction en hébreu du *s. ha-Tapuaḥ*, au XIII^e^ s., Abraham ibn

Ḥisdaï fait état d'un argument de ceux qui nient la survie de l'âme après la mort: «ils donnent pour preuve de ce qu'ils avancent que bien des choses n'ont d'utilité que par leur composition; comme il arrive avec les ingrédients de l'encre à écrire: tant qu'ils sont composés, ils sont efficaces et fournissent une couleur noire qui sert à écrire; et chacun d'eux séparément est inutile» (*cf.* par ex. les mss. de Parme, De Rossi 1379 [cote actuelle 3281], f. 237v, ou de Rome, *Vat. ebr.* 435, f. 156).

Jean-Pierre ROTHSCHILD.

David M. BUNIS. — *Sephardic studies. A Research Bibliography (Incorporating Judezmo Language, Literature and Folklore, and Historical Background)*. New York-Londres, Garland Publishing, 1981; 234 pages.

Voici une bibliographie fort attendue et qui vient combler un manque par trop ressenti. Malheureusement, on ne pourra la consulter qu'avec la plus extrême prudence. En effet, l'auteur, — que je croyais acquis à mes théories (par sa correspondance lorsqu'il résidait encore aux États-Unis) et notamment à la «Problématique du judéo-espagnol», à savoir, l'existence en judéo-espagnol de deux modalités, l'une *calque* ou *ladino*, l'autre *vernaculaire* ou *djudezmo* par antonomase[1], — inverse complètement les données de ma théorie et appelle *djudezmo* (*judezmo* chez lui) tant l'une que l'autre modalité du judéo-espagnol, croyant ainsi prendre le contre-pied de ceux qui retiennent uniquement le mot *ladino* pour désigner l'une et l'autre modalité.

C'est d'autant plus grave que l'auteur verse dans un confusionnisme inversé alors que mille fois il nous a déclaré très justement que le *ladino* est au *djudezmo*, ce que le *Humesh Taytsh* (judéo-allemand calque) est au *yiddish* (judéo-allemand vernaculaire) puisque le yiddish était sa spécialité. Mais, confusionnisme extrême, il substitue au terme général (*judéo-espagnol* chapeaute les deux modalités de ma théorie dichotomique) le terme *djudezmo/Judezmo*. C'est dire que les «théoriciens» actuels du judéo-espagnol (à part les nombreux disciples de mon école) sont des cyclopes monoculaires — ce qui est une forme de cécité ou si on préfère une fausse vision des choses qui fait que l'on prend des vessies pour des lanternes —, cyclopes qui n'ont pas besoin de verres correcteurs puisqu'on ne peut loucher d'un seul œil.

Face à notre dichotomie JUDÉO-ESPAGNOL = JUDÉO-ESPAGNOL CALQUE OU *LADINO* + JUDÉO-ESPAGNOL VERNACULAIRE OU *DJUDEZMO*, VOIRE + LES TEXTES LADINOÏDES QUI CONTIENNENT L'UN ET L'AUTRE (voir B. 8, «Sacré, littéralité et littérarité en judéo-espagnol») se dressent les tenants de l'*indistinction*: d'une part ceux qui appellent le tout indistinctement ladino et d'autre part ceux qui, comme Bunis, l'appellent globalement *djudezmo* en recourant rarement au terme *ladino* (surtout dans son «Introduction», p. XI) et en faisant entrer les ouvrages en ladino sous le titre général «K. History of Judezmo» p. 51 et en sous-titre «d. Ladino:

1. Par antonomase, bien sûr, car selon les régions et les milieux, on donnera au judéo-espagnol vernaculaire les noms suivants: *djudezmo*, *djudyo*, *djidyo*, *espanyol*, *espanyoliko*, *muestro espanyol* au Levant (souvent *espanyolith* en Palestine) aujourd'hui *ladino*, par erreur et au Maroc *haketiya* et en Oranie (chez les Juifs originaires du Maroc), *tetauni*. Tous désignatifs très instructifs du point de vue de la linguistique.

The Special Language of Sacred and Liturgical Text Translation», p. 53 où ne figurent d'ailleurs que très peu de mes articles.

En fait, D. Bunis est allé au plus pressé, sacrifiant en fin de compte à la «ladinite» généralisée de nos contemporains sans se demander d'où provient la polylexie actuelle pour désigner les judéo-espagnols, ce qui, je l'ai dit dès 1973 (B. 1, p. 49, note 49), exigerait un livre de près de 700 pages et permettrait de recueillir une riche moisson du point de vue de la socio-ethno-psycholinguistique. Nous y travaillons et espérons bien publier cela bientôt.

D. Bunis n'est pas allé voir mon article (B. 18), «Tandis que la langue agonise, les dictionnaires judéo-espagnols se multiplient», car il aurait pu y lire que d'autres avant moi et bien plus savants dans ma langue maternelle, faisaient la distinction que je fais, de façon moins théorique il est vrai, mais fermement: d'une part José Benoliel qui dans son *Dialecto judeo-hispano-marroquía*[2] définit le ladino ainsi: «Traducción de los Textos sagrados en español antiguo. Esta traducción, que viene de los tiempos en que los Judíos habitaban en España, ha quedado consagrada e intangible. Ningún Rebbí (maestro de niños) osaría modificarla o modernizarla, y aunque, muchas veces, la versión sea tan incomprensible como el texto, con todo eso se le da la preferencia a cualquier otra interpretación [...]». Point n'est besoin de commenter. D'autre part Joseph Néhama, dans son indispensable *Dictionnaire du Judéo-espagnol*[3], nous dit à propos de ladino et de façon moins précise que Benoliel «castillan médiéval employé pour les traductions primitives de la Bible et des prières hébraïques [...] C'est à tort que l'on se sert de ce mot pour désigner le dialecte espagnol parlé par les Séphardis d'Orient [...]».

D'autres enquêtes auprès d'anciens utilisateurs (tant au Maroc qu'en Orient) des traductions de textes bibliques et liturgiques ont confirmé mes vues. Mais laissons cela et affirmons que quels que soient les noms donnés à ces deux modalités, il est indispensable pour des raisons méthodologiques de les distinguer par des désignatifs différents car on ne peut confondre les deux versions suivantes de Gn. 38,14:

a) en judéo-espagnol calque ou ladino (1547, Constantinople): *i dišo a el anda agora vee a paz de tus ermanos i a paz de las ovežas*, ce qui est incompréhensible pour tout hispanophone;
b) en judéo-espagnol vernaculaire ou djudezmo: *i le dišo anda agora mira komo estan tus ermanos i komo estan las ovežas*, ce qui à quelques différences phonétiques près correspond à la version castillane: *e Israel le dijo: Vé ahora, mira cómo están tus hermanos y cómo están las ovejas.*

C'est-à-dire que la version ladina est tout aussi incompréhensible pour un hispanophone que l'est pour un francophone la version hypothétique suivante en un *judéo-français calque non encore attesté: *Et-dit à-lui va maintenant, vois à paix de tes frères et à paix des brebis* pour *Et il lui dit va je te prie vois* (ou *regarde*) *comment vont tes frères et comment vont les brebis* (pour l'examen complet de ce passage, voir B. 25, t. I, pp. 048 à 080).

C'est à dire aussi que sans ces remarques préalables on ne peut passer au peigne

2. José Benoliel, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía*, articles anciens recueillis et édités fidèlement par Raphaël Benazéraf. Madrid 1977.

3. *Dictionnaire du judéo-espagnol*, Madrid, C.S.I.C., 1977, auquel j'ai consacré de nombreux articles que l'on trouvera dans ma bibliographie générale, *passim*.

fin de notre problématique la bibliographie de D. M. Bunis, qui de ce fait retarde de plus de dix ans sur la méthodologie moderne qu'implique ladite théorie.

Il aurait fallu rappeler cette formule qui explique tout: L1 → LT → L2, où L1 est la langue de départ, à traduire (l'hébreu le plus souvent, parfois l'araméen) — LT, la langue traduisante (les espagnols vernaculaires emportés par les Juifs espagnols en 1492 et qui ont donné naissance au judéo-espagnol vernaculaire ou djudezmo vers 1620) — et enfin L2, le produit de la traduction mot à mot de L1 en recourant aux formants et lexèmes de LT (qui bien entendu varie au cours du temps), c'est-à-dire de l'hébreu habillé d'espagnol (LT), ou ladino (judéo-espagnol calque).

Une fois exposée cette théorie, D. M. Bunis aurait pu dire que faute de temps — car ce fut une course contre la montre pour lui et ce au risque d'arriver à un but dépassé — que sa bibliographie est provisoire et qu'elle devrait être revue à la lumière de cette problématique (cf. B. 25, T. I, *Problématique et programmatique du judéo-espagnol*, pp. 0110 à 0123). Mais il est difficile pour un homme d'admettre qu'il s'est trompé. Et il s'en tire par ce stratagème: appeler *judezmo* l'ensemble du judéo-espagnol et éviter ainsi le débat.

Il y a plus: certes, sa bibliographie sera très utile une fois revue à la lumière de notre «problématique», mais elle souffre d'une *bibliographite aiguë*, cette maladie de nombreux bibliographes qui consiste à relever les moindres titres sans jamais chercher à savoir ce qu'ils cachent. Je suis bien placé pour donner les exemples les plus criants. En effet, j'ai, contrairement à tant de «patrons», l'habitude de signaler les travaux de mes étudiants sans d'ailleurs toujours indiquer que j'en ai été le directeur. D'où ces *items* 449 à 459 puisés dans ma première thèse (B. 1, Bibliographie, pp. 605 à 614) et d'autres puisés dans mon petit essai *L'Agonie des Judéo-Espagnols* (B. 11, *passim*, en note).

Il y a pire, et voici un échantillon de la manière d'opérer de D. M. Bunis: dans sa bibliographie, il consacre une rubrique aux «Important Glossaries», pages 26 à 28, une autre aux «Lexical Studies and Etymology: Lexicography», pp. 28 à 29 et enfin une troisième aux «Studies of individual Words», pp. 29 à 32 où je relève les *items* suivants puisés dans mes ouvrages: 232 (mais dont D. M. B. ne relève pas la Thèse et son important glossaire ladino[4] car il n'est pas allé voir la seconde édition de mon B. 11, *item* 20 dans son ouvrage — arbitraire!) — 238 (car le titre contient le mot *vocabulaire*) — 243 (car le titre contient le mot *vocabulaire* — mais les travaux de mes étudiants où apparaît pourtant le mot *lexique* et les miens n'y figurent point: il faudrait y répéter notamment tous les *items* 449 à 459 et tant d'autres ouvrages que j'ai dirigés et, bien sûr, ma première Thèse (B 1) dont le lexique raisonné, étymologique et critique s'étend de la page 235 à la page 577, qu'il lui a bien fallu parcourir pour consulter en fin d'ouvrage ma bibliographie. Ou alors c'est qu'il y a cécité et arbitraire, ce qu'on ne peut que condamner dans une bibliographie qui se prétend scientifique et exhaustive. On ne peut à la fois annoncer une parution comme *item* 364 (Maîtrise jamais terminée: il fallait me

4. Martine Cohen, *Édition, étude linguistique et concordance de l'«Exode» en ladino édité en 1739-1740 à Constantinople (Bible d'Asa)*, Thèse soutenue en Sorbonne, en 1978, sous la direction de H. V. Séphiha. Bien sûr y manque aussi celle de Martine Ridet, signalée dans la seconde édition de B 11, p. 129, *Édition et étude lexicale du «Livre de la Genèse» édité dans la Bible de Ferrare (1553)*, Thèse soutenue en Sorbonne en 1978, sous la direction de H. V. Séphiha.

consulter avant) et annoncer des ouvrages à venir («forthcoming», comme tant d'*items* de cette bibliographie).

Non, ce n'est pas sérieux! et, pour aboutir à cette conclusion je ne m'en suis tenu qu'à ce que je connais le mieux, mon école et mes étudiants auxquels je rends hommage et qui comme moi se trouvent bien malmenés dans cet ouvrage. Ce n'est là qu'un simple échantillon qui me permet de préjuger défavorablement de la qualité du restant de cette bibliographie. Il nous aura suffi de chercher un peu pour constater combien y règne l'arbitraire.

C'est dommage, la bibliographie judéo-espagnole méritait mieux! Il en sera ainsi tant qu'on ne voudra pas travailler en équipe et selon des critères longuement mis au point. Il ne faut pas qu'une bibliographie soit un fourre-tout, même s'il paraît ordonné. Malgré tout, mais avec la prudence signalée ici dès le début de cette recension, afin d'en pourchasser l'arbitraire, malgré tout, cette bibliographie pourra rendre de précieux services à qui s'en servira judicieusement.

Haïm Vidal SEPHIHA.

Lorenzo AMIGO. — *El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia Romanceada judeoespañola — Criterios y fuentes de traducción*. Salamanque, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1983, 300 pages, reproduction de la dactylographie de la thèse originale (Bibliotheca Salmanticensis, Dissertationes, 4).

Voici le premier livre issu du travail pionnier en la matière publié au cours de ces quinze dernières années par le signataire de cette note de lecture. C'est là une satisfaction immense pour moi d'autant plus que l'auteur défend mes théories de façon critique et non servilement.

Cette thèse fut présentée à Fribourg, en Suisse, en 1981 et dirigée par les Professeurs P. Dominique Barthélemy, D. Ramon Sugranyes de Franch et P. Eugenio Corecco. En outre, l'auteur est venu bien des fois me rendre visite à Paris pour s'entretenir avec moi sur la nature de mes travaux qui lui servirent de base, et tout particulièrement ma Thèse de III^e^ cycle: *Le Ladino (judéo-espagnol calque): «Deutéronome»* ...[1], sa référence principale.

C'est une chronique entière qu'il faudrait consacrer à cette remarquable thèse, mais l'espace accordé pour une note de lecture ne le permet pas. Le titre en soi délimite parfaitement le sujet. A la lecture soutenue du *Pentateuque de Constantinople de 1547* (exemplaire de la Bibliothèque de Genève, Bb 399) dont il recueille un abondant lexique et les sources consultées par les traducteurs[2], L. A. joint l'étude approfondie des *Biblias Medievales Romanceadas*: E3, E19, E4 et E7[3] afin

1. *Le ladino (judéo-espagnol calque): «Deutéronome» — Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Édition, étude linguistique et lexique*, Paris, Éditions Hispaniques (Sorbonne), 1973, 617 pages.

2. Voir H. V. Séphiha, «Ladino (judéo-espagnol calque) et commentateurs», in *Revue de l'Histoire des Religions*, 1975, 4^e^ trimestre, pp. 117 à 128.

3. Voir H. V. Séphiha: a) «Ladinismes dans la *Fazienda de Ultra Mar*, une *Biblia Medieval Romanceada* du XII^e^ siècle» in *Actes du II^e^ Congrès International d'Étude des Cultures de la Méditerranée Orientale* (Malte 1976) Alger, S.N.E.D., 1978, pp. 220 à 226 — b) «Ladino et

de «tenter de le situer [*Le Pentateuque de Constantinople*] dans la tradition de la Bible médiévale *romanceada* des Juifs d'Espagne» (p. 39). C'est donc à une analyse de la tradition juive de lecture du texte biblique que s'adonnera l'auteur, mais avant cela il étudiera les traits principaux de la langue de ces versions, montrant d'ailleurs qu'il existe ici aussi un système traditionnel de traduction, système dont le *Pentateuque de Constantinople* est le produit le plus parfait par son littéralisme permanent.

D'où ces études successives: I. *Un sistema tradicional de traducción — Estructuras gramaticales* — 1. El problema del ladino — 2. La fonética y la morfología (características fonéticas y morfológicas) — 3. La sintaxis del ladino (El artículo determinado — la concordancia — El sistema verbal [conjugaciones — sistema temporal — sistema modal — régimen de los verbos] — El régimen del sustantivo — La comparación — La omisión de la cópula — La expresión del juramento — La preposición relativa — El orden de palabras — Glosas y paràfrasis — Las clases de palabras) — II. — *Lexico y semantica* — 1. Clasificación del léxico (Préstamos del hebreo — Términos homófonos — Calcos lexicales i sintagmáticos — Formas judeoespañolas — Formas anteriores a la datación — Arabismos — Arcaísmos — Latinismos — Regionalismos) — 2. La Semántica (Sinonimia — Creaciones semánticas) — Conclusión general.

Études qui ont pour ossature l'introduction de *Le ladino*, cité *supra* (note 1) et qui s'accompagnent de très nombreux exemples, toujours donnés dans l'ordre: hébreu, versions espagnoles, et de remarques très judicieuses.

Cette première partie donc pour aboutir à une secunda parte: «Una lectura tradicional de la biblia», où chacune des cinq versions ici étudiées est revue à la lumière tour à tour de a) le Targum d'Onquelos — b) Rachi — c) Abraham Ibn Ezra — d) Moše ben Naḥman, puis dans un quatrième chapitre sont étudiées les «Afinidades e independencia de las versiones», études qui aboutissent à cette conclusion générale de la page 232 qu'il nous faut citer (je traduis de l'espagnol):

> «1) les cinq versions représentent une même tradition de lecture de la Bible. Il s'agit d'une interprétation littérale du texte hébreu bien que chaque traducteur conserve sa liberté. 2) *Le Pentateuque de Constantinople* diffère des versions médiévales par son vocabulaire et son littéralisme extrême. Mais il partage avec elles la vénération pour certaines interprétations de la tradition juive. 3) Les cinq versions sont indépendantes et diffèrent assez dans le choix du vocabulaire et des interprétations. De ce fait il est difficile de définir des groupes. E3 est la plus proche de C. (1547). E4, dans son désir de coller au texte hébreu, se rapproche à la fois de C. et de E3. 4) E19 occupe une place à part par sa fidélité au Targum. Par endroits il s'agit pour ainsi dire d'une paraphrase de l'hébreu. 5) E7 est la traduction la plus riche au niveau de l'interprétation. Les raisons de nombreuses interprétations nous échappent. 6) Aujourd'hui, les versions les plus anciennes, E7 et E19, nous semblent les moins soumises au dictionnaire de l'hébreu. La fidélité au texte [de base] évolue au cours des siècles et atteint son apogée avec *Le Pentateuque de Constantinople* et la *Bible de Ferrare*. Il est probable que leurs fonctions diffèrent: les versions médiévales étaient destinées à la lecture alors que C. a dû servir à l'étude».

Biblias Medievales Romanceadas», in *Mélanges à la mémoire de Joucla-Ruau André*, Aix-en-Provence, Éditions de l'Université de Provence, 1978, t. II, pp. 1119 à 1131.

L'ouvrage se termine sur un ensemble de notes extrêmement intéressantes (pp. 243 à 282) qui suivent l'architecture de l'ensemble. Viennent ensuite deux index des termes de nos versions — non exhaustifs bien sûr[4] — et des mots hébreux étudiés. Les systèmes — a) de transcription des manuscrits médiévaux — b) de translittération des textes en ladino, et la bibliographie, se trouvent en début de volume. Au total un livre considérable qui comme toute thèse appellerait lors de la soutenance une série de remarques que j'enverrai moi-même à l'auteur. Qu'il me permette cependant d'en donner deux ici.

1) P. 249, note 13, A. L. dit que j'exagère quand j'affirme que le ladino est incompréhensible pour les hispanophones ignorant tout de l'hébreu. Il va de soi qu'il n'en est pas toujours ainsi mais qu'en effet de nombreux versets ou bien sont incompréhensibles pour lesdits hispanophones ou donnent lieu à des contresens. Il va de soi que Genèse 38,14, traduit ainsi dans toute la tradition ladina:

> I DIŠO A EL ANDA AGORA VEE A PAZ DE TUS ERMANOS I A PAZ DE LAS OVEŽAS ...

devient incompréhensible même pour un Judéo-Espagnol qui ignore l'hébreu, car dans sa langue on dirait:

> I LE DIŠO ANDA AGORA MIRA KOMO ESTAN TUS ERMANOS I KOMO ESTAN LAS OVEŽAS ...

version plus conforme aux variantes phonétiques près au castillan:

> E ISRAEL LE DIJO: VÉ AHORA, MIRA CÓMO ESTÁN TUS HERMANOS Y COMO ESTÁN LAS OVEJAS ...

2) P. 49, A. L. écrit «tampoco figura en C. el pronombre y el adjetivo demostrativo de la tercera persona», c'est-à-dire qu'il réduit la série à *este* et *ese* (voir *Le ladino*, note 1, pp. 360-361), alors que dans le *Livre de la Genèse* du même *Pentateuque de Constantinople* se trouve deux fois *akel* qui traduit les deux occurrences de *lazeh, halazeh* exactement dans le texte traduit par *el akel*: Gn. 24,65 *el uaron el akel el andán enel kampo a nuestro enkuentro* ... et Gn. 37,19 ... *hek duenio del suenio el akel uinién* ...

C'est précisément là un reproche que j'aurais à faire à A. L. qui, me semble-t-il, n'a pas assez tiré profit de cet outil merveilleux qu'est la concordance à laquelle je consacre tout un chapitre dans ma thèse d'État qu'il a lue (et il le dit p. 11: «que me facilitó la mayoría de sus publicaciones, incluída su tesis antes de ser publicada») avant édition définitive[5].

Mais c'est là peu de choses face à l'excellence de son livre.

Haïm Vidal SEPHIHA.

Raphael MAHLER.—*Hasidism and the Jewish Enlightment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*. Translated from the Yiddish and the Hebrew by E. Orenstein, A. Klein, J. M. Kelin, The

4. Le lexique presque exhaustif du *Deutéronome* signalé n. 1 occupe les pages 235 à 577, plus de 300 pages et ce pour un seul livre du Pentateuque. Il faut d'ailleurs signaler ici le lexique édité par A. L. avant le présent livre: *El Léxico del Pentateuco de Constantinopla y la Biblia Medieval Romanceada Judeoespañola*, Madrid, Fundación Juan March, Serie Universitaria 159, 1981.

5. Il s'agit de ma thèse d'État présentée en Sorbonne en nov. 1979: *Le Ladino (judéo-espagnol calque): Structure et évolution d'une langue liturgique*: t. 1, *Théorie du Ladino*—t. 2, *Textes et commentaires*, Paris, éditions Vidas Largas, 1982. Voir notamment t. 2, «Un instrument de choix: La Concordance», pp. 17 à 60 et *passim*.

Jewish Publication Society of America, Philadelphia, New York, Jerusalem, 1985, XVII+411 pages.

At long last, one of the most important studies concerning Jewish society and religio-ideological trends has been published in English. Prof. Mahler is best known for his six-volume *History of the Jewish People in Modern Times*, published in Israel over twenty years ago, but the volume of studies which has been published now in an English translation from the Yiddish and Hebrew includes some of his most important contributions to the understanding of contemporary Jewish social and ideological trends.

Prof. Raphael Mahler's unique approach to the study of Jewish history is best exemplified by his attitudes towards Hasidism and the Enlightenment. Most historians who preceded him usually chose between these two. Some viewed Hasidism as reactionary, mystical and an obstacle to Jewish participation in modern culture; others viewed the Enlightenment as the ideological basis for Jewish assimilation and the forsaking of traditional Jewish heritage. Some saw in both movements a hindrance from Zionism and Jewish national aspirations. Mahler's approach, though based on clear social values and the belief in the centrality of the history of the masses, the simple, uneducated people, in historical and ideological phenomena, succeeded in creating a relatively unbiased picture, based on historical fact and strict adherence to critical methodological norms.

The ten studies included in this volume, which were first published in the Nineteen Thirties and Fourties, portray a dramatic picture of two cultural trends interlocked in fierce controversy under foreign, and very often hostile, government. In the first half of the 19th century the Hasidic movement was in full momentum, engulfing a large section of the Jewish communities in Galicia and Poland, while at the same time the Enlightment was still the domain of relatively few, a group of Jewish intellectuals which often felt isolated from the Jewish masses, and its close ties were with Jewish Maskilim in the west and with some elements in the government of the Empire. Hasidism's adherence was mainly to Jewish traditional past, renovated and invigorated by the teachings of the Hasidic Rabbis. The Maskilim were certain that they are drawing the outlines of the Jewish future, one which was based on closer integration between Judaism and modern European culture. The differences between these two movements were irreconcilable, and the struggle which ensued was dominated by grim determination on both sides who believed completely in their separate causes.

Raphael Mahler studied in these pioneering articles the social background of the various groups which took part in the controversy, using a wide variety of sources — from neglected Hebrew treatises, both printed and in manuscript form, to newly-discovered government documents which hold a wealth of information concerning Jewish life at that time. He strived to portray a complete, balanced picture, integrating the diverse sources into one coherent historical narrative.

An example of his methodical historical work can be found in his treatment of the newly-established Hasidic leadership-the houses of the Rebbes, which began, at that time, to establish almost a monarchic rule over the Hasidic masses. Mahler did not hide his view, expressed in his introduction, that the worship of the Rebbe, the Zaddik, signified the deterioration and decline of pure Hasidic revival, as

conceived in the previous century. In this he followed other scholars, most notably S. Dubnow. Today, after another century of development of the Hasidic movement it is clear to the contemporary historian that the institution of the Zaddik was the most important contribution of Hasidism and its most essential feature. But though Mahler could not accept the worship of a human being as a supernatural force, as practiced by the Hasidim, as a legitimate Jewish phenomenon, he nevertheless contributed substantially to our understanding of the development of this institution and this novel path of self-government in Galicia and Poland. His own personal views are expressed, but they do not prevent the historian from uncovering the facts and presenting them in methodical historical analysis.

If one person holds a central place in this historical narrative it is Joseph Perl, the most prominent leader of the Enlightment in Galicia, one of the most important writers of prose in the Hebrew Enlightment literature, a great educator and the leader of the struggle against Hasidism and for modern Jewish education. Mahler's two studies of this figure (pp. 121-170) are still the basis of contemporary scholarship concerning this central figure. Newly-discovered texts from the Perl archives (now in the Jewish National and University Library in Jerusalem) enabled scholars like C. Schmeruk and S. Werses to add many new aspects to our understanding of the work and the historical context of Perl's struggles, but the broad outlines described by Mahler in these studies are still basic and essential.

Mahler's masterful integration of the various aspects of the complicated historical trends with which his study deals still evokes our admiration even after fifty years of intensive scholarly work in the subjects with which he dealt. His analysis of Jewish messianic aspirations on the one hand, and the policies of governments in their attitudes towards their Jewish subjects on the other, are only two examples of the intricate material with which he had to work and co-ordinate into the historical picture.

The deep empathy with which Mahler presents his historical studies was achieved under most difficult emotional conditions. Mahler, though sympathizing with the Hasidic masses, could not accept the centrality of the institution of the Zaddik houses which he describes. While sharing the lofty ideals of the Maskilim, he could not share their decline into assimilation and apostasy, forsaking the Jewish people. While understanding both sides of the controversy, he could not condone some of the methods used, like using the gentile government to enforce one side's demands. His deep feelings on these matters did not influence his balanced and accurate historical study, limited only by the scope of the sources at his disposal. He could not forget, when writing these studies as well as the subsequent History, that all these struggles were finally put to rest by the horrors of the Holocaust, which completely destroyed the whole physicial and spiritual world in which these two movements flourished and struggled. In the perspective of nearly half a century, Mahler's studies still hold central place in the front row of Jewish 20th-century historiography.

Joseph DAN.

André CHOURAQUI. — *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1985; in-4° de 620 pages.

Cet ouvrage d'André Chouraqui est une reprise de deux livres épuisés qu'il a écrits sur le même sujet avec des passages en plus. Le premier est *Marche vers l'Occident ; les Juifs d'Afrique du Nord*, publié aux Presses Universitaires de France, en 1952, le deuxième est *La Saga des Juifs en Afrique du Nord* (Hachette 1972). Les fragments en plus sont dus en partie aux critiques de Georges Vajda, maître de l'auteur en 1937, à l'école rabbinique de France, qui lui a reproché dans cette revue (t. CXXXII, 1973, pp. 231-233) de ne pas avoir utilisé, dans *La saga* par exemple, l'ouvrage de Haïm Zafrani, *Pédagogie juive en Terre d'Islam*, paru à Paris, en 1969, dont le compte rendu a paru ici-même (t. CXXVIII, 1969, pp. 419-420).

Au tout début, l'auteur israélien, habitant Jérusalem, exprime la grande émotion qu'il a éprouvée lorsqu'il est retourné en 1983, en Algérie, à Aïn-Témouchent avec son fils, vingt-cinq ans après sa dernière visite, au lieu où il est né et où il a vécu toute sa jeunesse. Il est rappelé que l'histoire du judaïsme d'Afrique du Nord, jusque dans les années 1960, ne concernait que quelques chercheurs, généralement en quête de leurs racines. Les études nord-africaines ont pris leur essor principalement, en Israël. D'abord, à l'Université hébraïque de Jérusalem, notamment dans le domaine du folklore, sous la direction des professeurs Dov Noy et Issachar Ben Ami, à l'Institut Ben Zvi de Jérusalem avec les travaux historiques de Michel Abitbol, de S. Bar-Asher et les bibliographies de Robert Attal. La Faculté des Sciences sociales de l'Université de Tel-Aviv s'est spécialisée dans des études des réalités de l'intégration sociale et culturelle des Juifs d'Afrique du Nord dans les villes et les villages de développement d'Israël, sous l'égide des professeurs S. Deshen, E. Marx et M. Shokeid. L'Université de Haïfa, sous l'impulsion de Joseph Chétrit, se spécialise dans l'étude des langues et de la littérature des Juifs du Maghreb. L'Université de Bar Ilan continue les travaux de H. Z. Hirschberg qui a fondé un centre de recherches sur l'histoire et la sociologie des groupes ethniques. L'Université de Beer-Sheva s'est spécialisée dans l'anthropologie avec A. Weingrob, la psychologie avec Y. Bilau, la sémantique avec J. Bentolila et la sociologie avec J. Bengio, au centre annexe de Netivot.

En France aussi, il y a un développement des études nord-africaines, à Paris, sous l'impulsion des professeurs Haïm Zafrani (Paris VIII), Doris Bensimon-Donath (Institut national des Langues et civilisations orientales), j'ajouterai Gérard Nahon (Directeur d'Études à la V^e^ Section, sciences religieuses, de l'École pratique des hautes Études). A Aix-en-Provence, l'Institut de recherches des pays méditerranéens, sous l'impulsion du professeur J.-L. Miège, conduit aussi des recherches dans ce domaine. De même, certaines universités d'Europe, d'Amérique du Nord et du Sud et du Maroc participent à la renaissance générale de ces études.

Cet ouvrage est une vaste synthèse couvrant près de trois millénaires d'histoire juive au Maghreb; le lecteur est frappé tout d'abord par le manque d'équilibre des différentes époques historiques: pour la période pré-islamique 80 pages, pour la période islamique 198 pages, pour la période française et contemporaine 236 pages; il est vrai que cela provient de l'état des sources, la majorité des documents touchant la dernière époque. Pour un tableau de si grande étendue l'auteur a dû souvent et, pour les questions qui ne touchent pas à l'époque contemporaine, toujours, travailler de seconde main.

La première partie traite des origines du judaïsme nord-africain de Carthage à Byzance. Pour les origines il est retenu d'une part qu'il semble probable que, dès l'époque de la colonisation phénicienne, des colons issus des tribus d'Israël se soient installés avec des fondateurs de Carthage en -813, sur les côtes de l'Afrique, d'autre part que les premières colonies juives importantes sont postérieures à la destruction du Temple de Jérusalem par Nabuchodonosor en -586. Dans le chapitre «les siècles de l'Afrique romaine» (-146 à 430), en ce qui concerne le succès de la propagande juive avec son substrat punico-berbère (ou plutôt libyque), il est risqué d'attribuer ce succès à l'affinité linguistique entre l'hébreu et le néo-punique, d'autant que les Juifs ne parlaient plus guère l'hébreu à l'époque romaine, sauf dans certains cantons de la Palestine, et le néo-punique se réduisait de plus en plus à l'état de patois rural. Pour le problème de la judaïsation des Berbères, l'auteur fait son analyse d'après les travaux d'Hirschberg qui pense qu'en histoire juive les processus de conversions massives au judaïsme sont pratiquement inexistants et que, quand elles ont existé, elles ont laissé peu de traces sur le plan religieux. La conquête vandale a amené une trêve dans la persécution des Juifs, qui fut reprise sous le règne de Byzance.

Le deuxième partie envisage le règne de l'Islam, d'abord, la conquête du Maghreb par les Arabes (642-900) avec la résistance des Berbères et des Juifs contre les envahisseurs, l'épisode glorieux d'une femme judéo-berbère, la Kahéna de la tribu des Djeraoua qui meurt lors des premières invasions arabes. Avant de mourir, la Kahéna demande à ses enfants de faire leur soumission au conquérant Hassan et une grande partie des berbères judaïsés se convertit à l'Islam. Les autres juifs berbères seraient allés s'établir au Mzab, dans le Sud de l'Afrique du Nord; les mariages mixtes entre Judéo-Berbères et Juifs expliqueraient les traits sémiologiques des parlers berbères des régions septentrionales du Maroc et de l'Algérie, fort différents de ceux des populations du Sahara ou des autres groupements juifs. Dans le chapitre sur le *Dhimmi*, A. Chouraqui a surtout défini, en un tableau concis, la nature religieuse et juridique des rapports entre le Musulman et le *Dhimmi* (particulièrement, le protégé israélite).

Le chapitre VI montre que les Juifs du Maghreb du VII^e^ siècle à la colonisation française vivent en une mosaïque de cités avec les royaumes Kharijites (Berbères islamisés fondateurs du royaume de Tahert), les Idrissides, les Aghlabides, les Fatimides, les Çanhajiens, les Hilaliens, les Zirides, les Almoravides, les Almohades, les Mérinides, les Saadiens. Après l'épisode de la Kahéna, le pays ne semble pas posséder de communautés juives actives. On constate une immigration juive d'Iraq et de la Syrie qui accompagne le grand courant migratoire de l'époque des masses musulmanes d'Orient en Occident vers le Maghreb et l'Espagne à cause de la désertification des régions dont elles sont originaires.

Avec les Almohades, Berbères intégristes, voulant islamiser tous les *dhimmis*, des communautés juives sont anéanties: en 1142, celles des agglomérations du Sud, en 1145, celle d'Oran, en 1146, celle de Tlemcen, dont une élégie d'Abraham Ibn Ezra relate la fin en montrant le terrible choix que doivent faire les Juifs entre l'apostasie et la mort et en 1147, celle de Bougie. Le judaïsme maghrébin connaît une véritable mutation avec l'immigration espagnole qui s'est effectuée principalement entre 1391 et 1492.

C'est surtout dans la troisième partie, la vie intérieure, qu'André Chouraqui

offre des nouveautés par rapport à ses deux ouvrages écrits sur le même sujet. Dans le chapitre sur la vie sociale, nous voyons les Juifs s'intégrer dans la vie du pays grâce à l'adoption des langues locales. Pour la vie économique, les Juifs ont rempli une fonction déterminante dans l'économie maghrébine à toutes les époques et dans tous les domaines (agriculture, élevage, artisanat, commerce, colportage). La particularité de l'organisation communautaire d'Afrique du Nord se caractérise par son autonomie par rapport aux autorités locales en perpétuant la langue, la culture, la religion et les traditions.

La vie spirituelle, culturelle et religieuse des Juifs d'Afrique du Nord est spécifique d'une part à ce pays, carrefour entre la terre d'Israël, l'Orient arabe, l'Espagne, l'Europe et les pays africains au sud du Sahara, d'autre part elle est étroitement mêlée aux musulmans puisque les Juifs parlaient leur langue, partageaient leur manière de vivre, étaient fortement insérés dans les réalités de la vie économique du pays. Ainsi les centres les plus importants de la vie culturelle se sont établis auprès des grandes universités musulmanes: Kairouan, Gabès, Mehdia, Marrakech, Djerba, Tahert, Tlemcen, Fès, Alger et Meknès. Dans le chapitre consacré à la vie religieuse, l'auteur envisage la condition de la femme, il note que celle-ci a été modifiée avec la domination islamique qui a influencé les mœurs pendant plus d'un millénaire.

Le judaïsme nord-africain est un judaïsme spécifiquement séfarade d'autant que celui-ci avait une unité de structure, de rites, de chants, de traditions fort semblables et qui s'interpénétraient beaucoup plus facilement que ce ne fut jamais le cas avec aucun des autres pays d'Europe. Le culte des saints, les cérémonies du «tahdid» (pour écarter les mauvais génies du nouveau-né), la Hilloula et la Mimouna sont également des traits caractéristiques qui le distinguent du judaïsme européen.

La vie intellectuelle à cette époque est marquée par de grandes personnalités comme Juda ben Nissim ibn Malka (XIV^{e} siècle), Yossef Alachkar dit Er-Rkyèse (XV^{e} siècle), Haïm ben Attar (1696-1743), Saadia Chouraqui (1604-1704), Isaac Haï Taïeb (1743-1837).

Des constrastes provenant de la cohabitation d'éléments ethniques distincts, n'est envisagé, et encore succinctement, que celui de la présence de *Touansa* et de *Grana* à Tunis et pas du tout ceux, par exemple, d'Oran et de Casablanca.

Dans la quatrième partie, A. Chouraqui traite de la période française. Cette présence débute en Algérie en 1830, en Tunisie en 1882, et au Maroc en 1912. Nous notons une coquille qui apparaît dans les trois ouvrages: le nom du consul américain à Alger, en 1815, est Shaler et non Sharer (p. 286). Cette époque est marquée par l'émancipation qui est plus vite acquise en Algérie qu'en Tunisie, plus tôt réalisée et plus complète en Tunisie qu'au Maroc. Les cas de l'Algérie, de la Tunisie et du Maroc sont bien distincts.

Les articulations essentielles sont: la «position avilie» des Juifs en Afrique du Nord, spécialement au Maroc au XIX^{e} siècle; l'existence d'une tradition plus bienveillante dans la Régence de Tunis, plus ouverte aux influences étrangères que dans le reste du Maghreb; les progrès successifs qui ont conduit à l'attribution, le 24 octobre 1870, de la citoyenneté française aux Juifs d'Algérie, l'évolution, après le décret Crémieux, d'un antisémitisme en Algérie, perpétué par les Européens et dont les dernières vagues se sont arrêtées, pour l'auteur, au lendemain de 1945. De

même, il y a la scission du judaïsme tunisien, depuis le décret beylical de 1921 et la loi de 1923 sur la naturalisation, en un groupe de citoyens français et une majorité indigène, et le caractère bâtard de l'état politique du juif marocain qui demeure «étranger» tant à la cité musulmane qu'à la cité française.

Dans les chapitres XV et XVI, sur les structures démographiques et l'éclatement d'une cité, et dans les annexes, il est à remarquer d'abord que l'attraction exercée par les villes sur les populations juives, si elle est très frappante en Algérie, est tempérée par de notables exceptions en Tunisie et au Maroc; puis on découvre la situation intermédiaire des groupes juifs entre les groupes européens et les groupes musulmans, telle qu'elle résulte des données démographiques relatives aux décès et à la répartition pa âge; ensuite nous constatons le maintien, que fait ressortir l'analyse des répartitions professionnelles, de la spécialisation des Israélites, même d'Algérie, dans certaines activités, dont il faut, de longue date, exclure le commerce de l'argent.

À l'occasion de cette analyse des professions, il aurait été souhaitable, avec quelques précautions, de faire des remarques sur la répartition entre un prolétariat, une petite bourgeoisie et une bourgeoisie qui étaient très divers.

On observe également l'ardeur mise par les Juifs à assimiler l'instruction et la culture venues de France, et l'importance de la scolarisation opérée, en Tunisie et au Maroc, par l'Alliance israélite universelle.

A noter qu'A. Chouraqui consacre, avec raison, beaucoup de place aux questions d'enseignement. Sa sympathie va aux études traditionnelles, cependant il juge avec une sévérité méritée les défauts graves et l'incapacité d'adaptation des institutions scolaires et des procédés «pédagogiques» dans les communautés à l'ancienne mode. Dans cet ouvrage est aussi observée la profondeur de la misère, le nombre des mal logés et des malades au sein de certains noyaux juifs, particulièrement en Tunisie et au Maroc.

Dans la cinquième partie, exodes et retour en Israël, A. Chouraqui traite d'abord des années marquantes en montrant notamment le rôle primordial des juifs dans le débarquement américain du 8 novembre 1942 à Alger. D'après cet ouvrage, l'exode si massif et si brutal des juifs maghrébins est dû à leur situation ambiguë, en porte à faux entre les Français et les Arabes. Dans le chapitre sur les diasporas maghrébines au Canada, en Espagne et en France l'auteur n'est pas optimiste: d'une manière décisive, il affirme par exemple «qu'il n'y a pas d'avenir en France pour les juifs nord-africains» et que s'ils ne partent pas en Israël, ils ont de grandes chances de s'assimiler complètement.

Les plus grandes pages de ce livre sont celles écrites sur l'effondrement des structures du judaïsme d'Afrique du Nord et les difficultés d'insertion sociale et parfois même religieuse des juifs nord-africains dans les deux principaux pays d'accueil, la France et surtout Israël avec particulièrement le problème communautaire soulevé par les «Panthères noires». Il convient de reconnaître enfin à A. Chouraqui le fait de saisir l'essentiel des questions et d'en faire une brillante synthèse.

Richard AYOUN.

Todd M. ENDELMAN. — *The Jews of Georgian England 1714-1830. Tradition and Change in a Liberal Society*. Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1979; 1 vol. in-8° de XIV + 370 pages.

Dans cet ouvrage issu de sa dissertation doctorale, T. M. Endelman nous livre une vision dynamique et originale, tant par sa démarche que par son contenu, de l'évolution du monde juif, de ses mutations internes et de ses rapports complexes avec la société anglaise à l'époque des Hanovre, jusqu'à la fin du règne de Georges IV. Il faut toutefois signaler qu'à l'exception de l'analyse d'un document de 1798 concernant les juifs de Plymouth (pp. 174-5), et malgré son titre, cet ouvrage traite exclusivement des juifs de la capitale.

Dès l'abord, l'auteur définit sa démarche: «The history of the Jews in this period is overwhelmingly social rather than primarily political or intellectual» (p. X). En effet, les juifs de l'Angleterre du XVIII^e^ et du début du XIX^e^ siècle, séfarades ou ashkénazes, se soucient fort peu d'une formulation consciente et théorique des tensions, aspirations ou mutations qui se produisent en leur sein, d'une redéfinition «mendelssohnienne» du judaïsme, et sont très peu productifs dans le domaine intellectuel. De même, les voies de l'émancipation politique et de l'égalité n'éveillent en eux qu'un intérêt modéré. Ainsi, l'auteur légitime sa démarche, qui s'écarte délibérément des cadres de l'histoire politique et intellectuelle, pour s'orienter vers une étude des comportements sociaux, des dynamismes sociaux et culturels, individuels et collectifs.

L'ouvrage, d'un maniement commode, est muni d'un index, de notes fournies, d'une abondante bibliographie et d'illustrations bien choisies, mais qu'on eût souhaitées un peu plus nombreuses, étant donné la richesse de cette période en la matière et son importance dans la mise au point d'un stéréotype iconographique du juif. Le livre se subdivise en dix chapitres, que nous regroupons sous trois rubriques pour la commodité de l'analyse.

Dans les trois premiers chapitres, l'auteur recherche l'origine et les composantes de la tolérance dont fait preuve l'Angleterre moderne à l'égard des juifs, met en valeur son originalité et ses limites. Il insiste tout d'abord sur les fondements séculaires de cette tolérance (chap. I, «The secular basis for Jewish toleration»), en associant dans une analyse extrêmement suggestive les effets sur la situation des juifs du libéralisme économique de l'État, de l'ouverture des élites anglaises au commerce et à l'idée de profit, de l'existence de plusieurs autres minorités religieuses. Ce dernier élément revêt une double importance, puisque d'une part existe un pluralisme religieux de fait, et d'autre part, une minorité particulière, les catholiques, constitue l'objet premier et permanent de l'hostilité, voire de la violence populaires, verbale ou physique, ainsi moins prompte à se tourner contre les juifs (pp. 46-8).

Dans son second chapitre («Philo-Semitism in Anglo-Christianity»), qui traite de ce phénomène propre à l'Angleterre qu'est le philosémitisme, l'auteur enrichit l'historiographie traditionnelle, qui s'était sur ce plan intéressée surtout au siècle de Menasseh Ben Israël, en poursuivant l'étude de cette veine philosémite pour le XVIII^e^ et le début du XIX^e^ siècle. Il souligne qu'avec le temps son caractère millénariste s'estompe, alors que l'aspect conversionniste demeure et connaît même un regain sensible avec l'action des sociétés évangéliques, telle la London Society

for Promoting Christianity among the Jews, qui convertit, entre 1809 et 1838, 246 juifs, essentiellement des pauvres, appâtés par des promesses de sécurité matérielle (pp. 72-77). Endelman réfléchit sur le paradoxe que constituent ces courants philosémites qui, à long terme, visent à la destruction des juifs, mais qui à court terme œuvrent en leur faveur, comme le montre l'action de la Philo-Judean Society dans la campagne pour l'émancipation.

Enfin, Endelman nous livre une analyse de l'antijudaïsme dans l'Angleterre hanovérienne, dont il convient de souligner deux aspects: traitant du Jew Bill de 1753, qui visait à faciliter la procédure de naturalisation des juifs, et de la «grande clameur» qui l'a entouré, il propose une interprétation qui n'est plus exclusivement politique, et s'oppose ainsi sensiblement à la thèse devenue classique de T. W. Perry (*Public Opinion, Propaganda, and Politics in Eighteenth Century England: A Study of the Jew Bill of 1753*, Cambridge, Mass., 1962). Le succès même de cette clameur, mesurable au nombre de pamphlets et caricatures publiés, témoigne du fait qu'il ne s'agit pas seulement d'une machination électorale contre le ministère Whig de Pelham, et que l'antijudaïsme qu'ils affichent a des fondements bien réels. D'autre part, l'auteur met en relief le phénomène de sécularisation de cet antijudaïsme, propre à la seconde moitié du XVIII^e siècle, par lequel l'image de l'individu égoïste, avide de réussite économique et âpre au gain même lorsqu'il est devenu riche, remplace celle de l'ennemi du Christ. Endelman caractérise cet antijudaïsme anglais de façon fort heureuse comme un sentiment qui trouve une expression non pas violente ou institutionnelle, mais sociale et verbale (pp. 113-14).

L'auteur consacre les chapitres centraux du livre à l'étude des mutations sociales et culturelles à l'œuvre chez les juifs de l'Angleterre hanovérienne, et qui se traduisent par l'adoption, à des degrés et selon une chronologie différenciés en fonction des milieux envisagés, de comportements, de modes de vie et d'habitude culturelles empruntés à la société environnante.

Les pionniers et les modèles de cette acculturation des élites anglo-juives sont les notables séfarades, installés de plus longue date, et plus anciennement exposés aux usages de la société non juive par leur passé de juifs secrets. Cette acculturation se traduit par l'adoption des modèles culturels de la Gentry anglaise, dans la vêture, les distractions, le goût pour la vie à la campagne — donc l'éloignement des institutions communautaires, boucheries et synagogues —, par un sensible détachement à l'égard des pratiques religieuses (chap. 4, «Gentlemen Jews: the acculturation of the Anglo-Jewish Middle Class»).

L'auteur, et c'est là, nous semble-t-il, l'originalité et l'apport majeur de cet ouvrage, ne limite pas son étude des pratiques sociales et culturelles aux élites juives, mais explore longuement les couches inférieures de la population juive, ses pauvres et ses marginaux. Ce monde des pauvres, ashkénazes mais aussi séfarades, (le nombre des Ashlénazes dépasse en 1725 celui des Séfarades et la prédominance numérique des premiers ne fait que s'accroître au cours du siècle), est alimenté en permanence par les flux d'immigrants dont Endelman analyse ici la provenance à la fin du XVIII^e siècle (essentiellement l'Allemagne, puis la Hollande et la Pologne), l'intensité et l'évolution. On aurait souhaité, pour accompagner cette belle analyse, une expression cartographique. De son étude socio-professionnelle des pauvres, il ressort qu'ils exerçaient généralement l'un des trois métiers suivants, qui ne demandent ni un capital important ni une connaissance poussée de l'anglais:

marchand ambulant de fruits et épices, marchand de vieux habits, colporteur en province (chap. 5, «Peddlers and Hawkers»).

Dans le chapitre 6 («Pickpockets and Pugilists»), Endelman s'intéresse aux individus vivant aux marges de la société légale, nous livre une remarquable analyse de la criminalité juive d'après les archives judiciaires, en montrant qu'elle fonctionne largement selon les modèles de la criminalité dans la société anglaise: elle naît souvent de la faim et de la pauvreté et la criminalité juvénile n'est pas moins importante que celle de la société environnante. Cependant les juifs se spécialisent dans certains délits, comme le recel, qui s'accommode fort bien de la profession de marchand d'objets usagés, ou la fraude commerciale. Cette approche permet à l'auteur de définir une «acculturation par le bas» ou, pour le citer, une «lower class acculturation», dont on peut prendre la mesure à travers ce phénomène de la criminalité par l'adoption des mœurs libres et bruyantes des catégories inférieures de la population anglaise. L'un des signes les plus frappants en est l'intérêt porté par les juifs aux combats en tous genres, à la boxe en particulier, sport auquel ils participent en tant que spectateurs et en tant qu'acteurs.

Enfin, l'auteur envisage les tentatives de réforme entreprises par les communautés, pour remédier aux problèmes de la délinquance et de la pauvreté, et qui s'attachent essentiellement au domaine de l'éducation, avec la création en 1807 du Jews Hospital (chap. 7, «Reforming the Jewish Poor»).

A plusieurs reprises, l'auteur exprime l'idée fort intéressante que l'ampleur de cet éloignement de la vie juive traditionnelle, de cette acculturation, s'explique en partie par le fait que les communautés juives en Angleterre n'ont pas d'existence légale, d'autonomie comparable à celle des communautés d'Ancien Régime du continent, sont seulement des associations volontaires d'individus, de confréries, de synagogues, ne disposent d'aucun moyen de contrainte autre que l'excommunication à l'égard des individus irrespectueux de l'ordre religieux et social. On aurait souhaité cependant, pour compléter cette étude de la transmission et de la séduction des modèles culturels exercées des élites anglaises sur les élites juives et du peuple sur le peuple, une approche verticale qui rende mieux compte des mouvements, des tensions et des résistances à l'intérieur de la communauté juive.

Dans les trois derniers chapitres, plus courts, Endelman tente d'apprécier le degré d'intégration de ces juifs dans la société anglaise: bien souvent, l'acculturation, voire le mariage mixte n'y suffisent guère, et beaucoup recourent au baptême; l'auteur distingue ici deux modèles de mariage mixte: généralement mû par intérêt d'argent dans la haute société, né d'une convivialité poussée dans les milieux populaires (pp. 266-68). Il définit aussi les limites de cette intégration: dans la société libérale anglaise, le fait d'être juif n'est pas suffisant pour empêcher l'accès aux activités sociales et intellectuelles du beau monde, mais interdit toute véritable intégration, situation qu'il illustre par l'exemple de la franc-maçonnerie.

Endelman consacre son dernier chapitre au thème des juifs et de la politique, en soulignant que les juifs de l'Angleterre hanovérienne ne portent qu'un intérêt limité, même en des périodes d'effervescence comme la fin du XVIII[e] siècle, à la vie politique, tant et si bien qu'ils sont peu nombreux à soutenir la campagne pour l'obtention des droits politiques et de l'égalité. L'auteur explique cette apathie par la dimension essentiellement sociale de leurs ambitions, par le fait que les restrictions légales qui les affectent n'ont pas un caractère humiliant. La lutte pour

l'émancipation est menée par une minorité influente, ashkénaze, avec à sa tête Isaac Lyon Goldsmid et Nathan Rothschild. Endelman conclut son ouvrage sur l'idée suivante, quelque peu paradoxale: cette société anglo-juive connaît des mutations profondes entre 1714 et 1830, que l'on peut condenser sous le vocable acculturation; l'éloignement de ces communautés de la vie traditionnelle, leur anglicisation, sont davantage le fruit du libéralisme de la société anglaise que de son hostilité.

Par son ouvrage, Endelman renouvelle largement notre connaissance de l'histoire des juifs de l'Angleterre hanovérienne, et l'étoffe d'une dimension sociale et culturelle qui lui faisait défaut[1].

Evelyne OLIEL-GRAUSZ.

Volker DAHM. — *Das jüdische Buch im dritten Reich.* I. *Die Ausschaltung der jüdischen Autoren, verleger und Buchhändler.* II. *Salman Schocken und sein Verlag.* Francfort-sur-le-Main, Buchhändler-Vereinigung, 1979-1982; 915 pages (Archiv für Geschichte des Buchwesens; Bd. 20, 1-2 et 22, 2-5).

Le but de cet excellent ouvrage, remarquablement documenté, est de combler une lacune dans l'histoire des rapports que la dictature hitlérienne avait imposés aux juifs intellectuels et hommes de lettres; l'auteur s'en est tenu aux documents des ministères, dans toute leur rigueur et froideur, ne craignant pas de réveiller un douloureux passé.

Nous passerons en revue les deux volumes l'un après l'autre; le premier s'occupe de décrire l'éviction des auteurs, libraires et éditeurs juifs; le second est consacré à la seule maison d'édition Schocken, fondée officiellement en 1931 à Berlin.

Dès le 10 mai 1933 eut lieu un autodafé de livres juifs à Berlin en présence de Goebbels; le livre juif était considéré comme l'ennemi du peuple. L'écrivain était donc l'ennemi majeur de la langue et de la littérature allemandes. Le 13 avril de la même année avait eu lieu l'affichage de douze règles des étudiants allemands où l'on pouvait lire ce qui suit: un juif ne peut penser que suivant un mode juif de pensée; les ouvrages juifs traitant de sujets juifs ne doivent paraître que chez des éditeurs juifs et être écrits en hébreu; les juifs qui persistent à écrire en allemand mentent et doivent, de ce fait, être punis. Pour avoir une idée de l'importance des juifs dans la vie culturelle allemande, il faut savoir qu'entre 1895 et 1933 la participation juive à l'édition allemande était passée de 0,94 % à 1,44 % (p. 24, n. 44). Comment évaluer au juste le nombre d'écrivains juifs en Allemagne à cette époque? Le 16 juin 1933 les nazis affirmaient avoir recensé 872 écrivains et rédacteurs juifs, soit 5,1 % de l'ensemble de la profession alors que les juifs ne représentaient que 0,8 % de la totalité de la population. On sait que les juifs ne dépasseront jamais 1 % de la population générale. Il semble, cependant, que les chiffres aient été un peu minorés, car lorsque tous les écrivains sollicitèrent leur inscription — désormais obligatoire — au *Reichsverband deutscher Schriftsteller* 2000 juifs firent alors une demande: doit-on en conclure que les juifs étaient

1. On peut signaler, dans la ligne de cet ouvrage, un récent article du même auteur, «The checkered career of a «Jews' King»: a study in Anglo-Jewish social history», *Association For Jewish Studies Review*, 1982-83, vol. VII-VIII, pp. 69-101.

réellement aussi nombreux? De fait, ce chiffre de 2000 appelle quelques remarques: on y comptait tous ceux qui se mirent à écrire pour subsister, car ils avaient été chassés de leur emploi (médecins, avocats, professeurs, fonctionnaires, journalistes, juges); les nazis ajoutaient aussi ceux qui étaient à leurs yeux d'ascendance juive (*jüdisch versippt*) même si les intéressés ne se sentaient nullement tels. Pour les autorités, ils étaient eux aussi des *Rassenjuden*. Toutefois, même en comparant ce chiffre aux 40 000 autres demandes présentées, on retrouve un taux égal à 5 %. Arthur Ruppin, le fondateur de la sociologie juive, dira lui-même à cette époque, dans un style laconique, que la part prise par les juifs à la culture allemande est très grande et que ce fait est de notoriété publique. Ce qui frappe le plus l'observateur extérieur, c'est la notion de surreprésentation (*Überrepräsentation*) qui revient souvent sous la plume de l'auteur sans que celui-ci y soit pour quelque chose. Pour les hitlériens il y avait, au vrai, beaucoup de juifs dans le domaine de la culture, et 2000 (plus ou moins) étaient 2000 de trop.

L'éviction de tant d'intellectuels et de penseurs n'a pas été chose aisée, mais les nazis recoururent à un artifice qui avait déjà fait ses preuves: ils décidèrent la dissolution des associations culturelles et en créèrent d'autres auxquelles tous devaient adhérer. Il ne restait plus qu'à assurer un certain filtrage à l'entrée. On créa donc la *Reichskulturkammer* dont les statuts (à l'alinéa 10) disposaient que quiconque n'était pas «absolument fiable» pouvait être exclu d'office. Il est vrai que Goebbels n'entendait pas s'embarrasser de formes: dès mars 1933, lors d'un discours où il assignait au théâtre allemand les tâches qui lui incomberaient désormais, il expliquait que le peuple se détournerait de lui-même des juifs et que des lois spéciales étaient inutiles. Il demeure qu'au 31 janvier 1936 la déjudaïsation de la RKK avait déjà fait plus de 500 victimes. Au risque de surprendre (et c'est là la preuve que les nazis improvisaient beaucoup et que leur politique, même à l'égard des juifs, faisait parfois preuve de pragmatisme), il faut signaler que jusqu'au 15 juillet 1937 Goebbels accordait encore quelques dérogations signées de sa main à des *Volljuden*, c'est-à-dire à des écrivains *intégralement* juifs, pour user d'un genre de désignation dont la langue allemande a le douteux privilège.

L'Allemagne comptait de très nombreuses maisons d'édition juives lors de l'avènement du nazisme; citons, par exemple, les éditions Fischer, Springer, Ullstein. Dès que le sort de l'Allemagne fut scellé, des équipes de S.A. investirent librairies et maisons d'édition juives pour en chasser les directeurs à la demande de sections d'entreprises désireuses d'être dirigées par des «messieurs chrétiens». Comme pour le cas des auteurs, on créa un association de libraires dont les juifs furent évidemment exclus; mais il fallait aussi négocier la «reconversion» des maisons juives, telle Fischer, confiée à Peter Suhrkamp. Une certaine ironie de l'histoire veut que le Dr. Wisman, directeur du ministère de la culture sous Goebbels et qui avait présidé à la confiscation de Fischer, dut lui-même se retirer parce qu'il était soupçonné d'être... d'ascendance juive! Il est vrai qu'il s'était rendu coupable d'un «comportement humain» à l'égard de ceux qu'il était chargé d'exproprier. Ullstein fut aussi saisi et transformé en *Deutscher Verlag* dès le 7 janvier 1934; il fut vendu douze millions de Reichmarks alors qu'il en valait soixante.

Nous évoquions plus haut une certaine tendance pragmatique chez les nazis qui avaient visiblement sous-estimé ce qu'impliquait une telle politique. Cet ouvrage

apporte à ce sujet des éléments dignes d'intérêt puisqu'on se rend bien compte que les autorités hitlériennes n'ont pas pu tout paralyser de suite; c'est ainsi qu'on distingue entre deux vagues d'épuration, l'une entre 1935 et 1936, l'autre entre 1936 et 1937. De plus, il fallut édicter certaines règles: comment statuer que tel ou tel était juif? Il y eut donc l'insertion du sinistre «paragraphe aryen» qui distinguait le juif «plein», «demi», «quart», «huitième» ...

Condamnés à n'écrire que pour leurs coreligionnaires et à ne vendre leurs productions qu'aux juifs, auteurs et libraires persécutés ne tardèrent pas à s'organiser et à mettre sur pied un véritable circuit de distribution au sein d'un ghetto. Mais ici, les nazis durent composer pendant un temps: attendu que les livres juifs qui tombaient sous le coup de la loi ne se vendaient pas si mal, que la demande intérieure ne les négligeait pas et que l'étranger les réclamait, les autorités durent procéder à des aménagements discrets mais bien réels. Le facteur économique ne doit pas être négligé: il fallait faire rentrer des devises et il n'était pas question d'empêcher des libraires allemands de vendre des livres qu'ils possédaient parfois en stocks importants. Ce commerce put donc se maintenir jusqu'à la Nuit de cristal qui allait sonner le glas. Il est intéressant de signaler que les librairies juives étrangères ne furent pas touchées et continuèrent d'insérer des publicités dans le *Börsenblatt* de Berlin. Les choses changèrent avec l'*Anschluss*, l'occupation de la Pologne, de la France et de la Hollande.

De 1939 à 1942 il y eut un sombre épisode où les nazis imposèrent aux juifs la création du *Jüdischer Kulturbund*, lequel fournissait ses clients en livres religieux et en objets du culte. Certains historiens stigmatisent cette «collaboration» avec les nazis, mais que pouvait-on faire? Il est vrai que certains responsables juifs ont cru, jusqu'au dernier moment, qu'ils pourraient encore sauver quelque chose (voir le cas du groupe de Naumann qui proposa aux hitlériens ses services avec les résultats que l'on sait: il fut le premier à être liquidé car les pires ennemis, aux yeux des nazis, étaient les partisans de l'assimilation). Même dans l'affaire du *Jüdischer Kulturbund* le facteur économique allait jouer un rôle: désireux de renflouer les caisses de l'État, Goebbels allait contraindre les directeurs des différentes officines du JKB à proposer aux librairies étrangères les stocks de livres juifs préalablement confisqués. Et, suivant une logique implacable, le JKB fut dissous le 1er janvier 1943; il est vrai qu'il ne restait plus en Allemagne que 51257 juifs vivants.

État totalitaire, le Reich hitlérien avait étendu son contrôle sur tous les secteurs de vie culturelle afin de parvenir à ses fins et de rendre totalement *judenrein* la culture du pays. L'évocation d'un cas, celui de Heinrich Heine, n'en demeure pas moins intéressante. Comment extirper la *Lorelei* du cœur et de la bouche de millions d'Allemands? Eh bien, en la maintenant à la radio et dans les livres, tout en déclarant que l'auteur était inconnu. Qui plus est, Goebbels avait expurgé les écrits de Heine, dont certains textes (les plus «apolitiques») étaient encore lus à la radio d'État.

Nous avons vu que les nazis éprouvaient quelques difficultés matérielles à traduire dans les faits le boycott des écrits juifs. En effet, il est intéressant de noter que les différentes polices du Reich ont longtemps hésité pour déterminer quels étaient au juste les livres interdits à la vente. C'est en vain que les libraires réclamaient une «liste noire» des ouvrages mis à l'index afin de prévenir les confiscations des inspecteurs de police. Or, ces listes existaient bien, mais les

organes de sécurité veillaient à les tenir secrètes; la seule qui nous ait été conservée est celle de la police politique de l'État de Bavière. Il semble, en réalité, que les censeurs voulaient agir au coup par coup; en outre, par un savant dosage et de subtils rappels au règlement, les libraires étaient invités à voir par eux-mêmes ce qu'il fallait proposer aux clients et ce qu'il fallait retirer de la circulation, faute de quoi ils mettaient en péril la poursuite de leur exploitation.

Si l'établissement de listes noires de livres était chose malaisée, celle concernant les maisons d'éditions (étrangères, bien évidemment, puisque toutes les autres avaient été liquidées) était relativement simple à établir. Toutes ces maisons (françaises, hollandaises, anglaises, soviétiques) figuraient sur une liste qui fut augmentée et mise à jour le 31 décembre 1938.

En conclusion de ce premier volume, il faut bien noter, à notre grand regret, que peu de protestations s'élevèrent contre les mesures anti-juives dans le domaine culturel; à y regarder de plus près, certaines mesures étaient, à l'origine, de caractère purement incitatif, et si les usagers et les professionnels avaient énergiquement protesté, les choses auraient *peut-être* évolué autrement. Que penser de l'action de Ernst Reinhardt qui, dès 1934, proposera aux éditions Schocken d'assurer la distribution du livre de Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (Munich, 1933)? De telles initiatives encourageaient les autorités à persister dans leurs sombres desseins. Si des éditeurs allemands avaient eu le courage de plaider la cause des juifs auprès des autorités, ces dernières auraient vraisemblablement atténué la rigueur de leurs mesures. Car les nazis eux-mêmes allaient bientôt mesurer les implications de leur législation raciste: même, à la fin de 1940, le ministère de Goebbels découvrit qu'il était impossible de se passer de tous les livres scientifiques écrits par des juifs; par ailleurs, si tel avait été le cas, les stocks d'invendus se seraient accumulés chez les libraires, causant ainsi la faillite de certains d'entre eux. Ne pouvant ignorer les faits, on recourut donc aux arrêtés suivants: les ouvrages scientifiques parus après 1850, pouvaient encore être vendus jusqu'à épuisement des stocks; mais toute réédition devait être soumise à une autorisation préalable. En tout état de cause, la publicité pour ces livres était interdite, sous peine des pires sanctions. On voit bien que l'épuration ou «aryanisation» de la vie culturelle allemande ne s'est faite ni systématiquement ni dans un bref délai.

Le second volume de cette magistrale étude est entièrement consacré à Zalman Schocken et à sa maison d'édition, le *Schocken Verlag*. Dans son préambule, l'auteur justifie son choix: cette maison d'édition n'était pas seulement la plus prestigieuse, elle est aussi celle dont les archives ont presque totalement été sauvées grâce à la prévoyance du fondateur, lequel créa son entreprise en 1931, mais dès 1935 se refusa à remettre les pieds en Allemagne.

Schocken naquit en 1877 à Margonin (Poznanie); il travailla à 19 ans dans une usine textile de Berlin. En 1904 il ouvre son premier grand magasin, et en 1931 son frère et lui emploient 6 000 personnes. Schocken était un curieux mélange de lettré-homme d'affaires; contrarié dans sa vocation universitaire (où il n'aurait certainement pas pu rendre d'aussi grands services au livre juif), Schocken aimait surtout collectionner les éditions rares. En soixante années il en amassera plus de 60 000. Négociant, bibliophile, mécène, Schocken s'éveillera au sionisme en 1913 lors d'un discours prononcé à Chemnitz et qu'il éditera à compte d'auteur. En 1914-15 il

critiquera dans la *Jüdische Rundschau* l'attitude de Hermann Cohen face au sionisme. Et en 1916 il lancera son programme de judaïsation et d'hébraïsation des juifs allemands. Il entretiendra aussi une correspondance suivie avec Buber et Rosenzweig (dont il publiera la traduction de la Bible) mais aussi et surtout avec Agnon qu'il avait été, en réalité, le premier à découvrir. Leur première rencontre remonte à 1914, mais les relations ne se réchauffèrent vraiment qu'en 1916.

Il n'est guère possible dans le cadre d'un bref compte rendu de signaler toutes les publications de la maison Schocken; une liste de celles-ci figure à la fin de ce second volume. Il faut cependant signaler que l'éditeur s'occupa personnellement de la publication de *Sendung und Schicksal* (1931), première contribution de sa maison récemment fondée. Nous voyons aussi à signaler la publication de l'*Autobiographie* de Salomon Maïmon (1929, par Moritz Spitzer, chargé du lectorat) et de l'excellent ouvrage de Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz* (1935).

Comme toutes les autres maisons d'éditions juives Schocken fut liquidée en 1938 mais, dès l'automne 1936, son fondateur eut le génie de préparer un plan pour évacuer son fonds en mettant à profit le système de la *ha'abara*. Schocken continue aujourd'hui à Jérusalem, New York et Londres.

Maurice R. HAYOUN.

Élie MOYAL. — *Le mouvement shabbétaïste au Maroc. Son histoire et ses sources* (titre français d'un livre écrit en hébreu, *Hatenu'ah ha-shabbeta' it be-Maroqo, toldoteha u-meqoroteha*). Tel-Aviv, Éditions Am Oved, 1984, 301 pages.

J'avais lu avec intérêt, il y a quelques années, des articles signés par Élie Moyal dans diverses revues et l'un de ses écrits, plus substantiel, avait particulièrement attiré mon attention. C'est une bio-bibliographie d'une cinquantaine de pages parue à Tel Aviv, en 1978, consacrée à R. Ḥayyim ben ʿAṭṭar, l'auteur illustre de *'Or ha-Ḥayyim*, un commentaire devenu classique du Pentateuque. C'est une œuvre d'une autre dimension qu'Élie Moyal nous offre ici, et qui vient s'inscrire dans le champ d'investigations menées par d'autres chercheurs et savants, désormais reconnu, légitimé en quelque sorte et consacré par le monde universitaire, les institutions scientifiques d'Israël, d'Europe et des Amériques. Aux études et recherches sur le judaïsme marocain et, plus spécialement, sur la vie intellectuelle de ses communautés et leur production littéraire entreprises ici et là depuis seulement un peu plus de deux décennies, Élie Moyal apporte une contribution précieuse, inédite et originale. Il aborde en effet ici un sujet éminemment important, s'agissant de l'hérésie shabbétaïste, de ses origines et de son histoire. Ce sujet a certes préoccupé de grands spécialistes (G. Scholem, I. Tishbi et bien d'autres). Le grand mérite d'Élie Moyal est d'avoir mis en lumière un aspect de la question que ces derniers ont quasiment passé sous silence, à savoir l'immense écho que le mouvement shabbétaïste a trouvé au sein du judaïsme marocain, les bouleversements qu'il a suscités dans ses communautés, les espoirs messianiques qu'il a créés ou qu'il est venu justifier ou légitimer.

Le Maroc a été, en quelque sorte, l'un des berceaux du shabbétaïsme. L'un des premiers visionnaires du mouvement est un Juif de Meknès, Yosef Ben Ṣur, celui-là même qui, dans ses fantasmes, apporta sa caution mystique à Nathan de Gaza,

authentifiant sa prophétie, et proclamant la vérité du nouveau messianisme. Le Maroc fut aussi le terrain privilégié des luttes entre ses adeptes et ses adversaires et c'est de Rabat, Salé qu'est partie la croisade contre la nouvelle doctrine; son ennemi juré, Jacob Sasportas, lui porta un coup mortel, en publiant son ouvrage polémique, *Ṣiṣat Nobel Ṣebi*, dont on connaît le retentissement dans le monde juif et qui est à la base de tous les travaux sur le shabbétaïsme. L'intérêt de l'ouvrage d'Élie Moyal est dans la documentation inédite qu'il analyse judicieusement et qui porte sur l'influence profonde que le shabbétaïsme exerça sur l'existence même du judaïsme marocain, sur sa vie intellectuelle et religieuse, sur le détail du culte journalier, du rituel, l'abrogation des prescriptions relatives aux jours de jeûne et de pénitence, la modification des textes des prières, la composition de pièces poétiques en hébreu et en dialecte local exaltant Shabbetay (Ṣebi) et l'associant au prophète Élie, l'institution de solennités et fêtes inspirées par le shabbétaïsme, la justification de l'apostasie du nouveau Messie, etc. A côté de cela, l'auteur nous présente toute une galerie de figures éminentes, de rabbins et grands lettrés qui ont marqué de leur sceau cette période agitée et qui ont forgé le destin de la communauté, étudiant par le détail leur attitude à l'égard du shabbétaïsme triomphant d'abord, déclinant ensuite.

Élie Moyal a fait également une place de choix à l'analyse des causes de l'expansion du shabbétaïsme au Maroc, distinguant entre les conditions et les circonstances de son développement au Maghreb et ailleurs, et la manière dont il a évolué, ici et là, après la conversion du faux messie.

Élie Moyal a consacré, par ailleurs, des chapitres liminaires à la situation politique, à la vie économique et sociale du judaïsme marocain, évoquant l'effervescence religieuse et mystique, l'attente messianique et le paysage mythique dans lesquels vivent les communautés.

Le livre est rehaussé par des documents originaux, donnés comme annexes, des portraits et fac-similés, une carte, des tables chronologiques, une bibliographie et un index substantiels.

Quelques coquilles et maladresses déparent ça et là ce bel ouvrage. Mais ce ne sont là que vétilles quand on considère l'ensemble de l'entreprise, l'auteur ayant réuni, ici, une documentation éminemment précieuse, l'ayant objectivement et intelligemment analysée, en ayant tiré les conclusions qui s'imposent à l'histoire. Nous lui en savons gré et souhaitons que cette œuvre, digne d'éloges, soit suivie d'autres analogues qui participeraient encore à la restitution de la mémoire d'une communauté, d'une histoire juive vécue sur le sol maghrébin.

Haïm ZAFRANI.

Haïm ZAFRANI. — *Études et recherches sur la vie intellectuelle juive au Maroc de la fin du 15e au début du 20e siècle.* Troisième partie: *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman: l'écrit et l'oral*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner 1980; 1 vol. in-8° de XIX+440 pages.

Ce volume fait suite aux deux premiers dont il a été rendu compte précédemment dans la *Revue* (par l'auteur de ces lignes dans le t. CXXXIII, 1974, pp. 309-316, par M. Paul Fenton dans le t. CXXXIX, 1980, pp. 153-158). Alors que le deuxième

traitait de poésie hébraïque et — d'une certaine manière — savante, celui-ci s'attache — et c'est son intérêt exceptionnel — à l'expression littéraire juive *non hébraïque* et populaire; il étend la recherche au domaine d'accès toujours ardu de l'oralité. Les travaux réunis dans l'ouvrage ont été publiés ailleurs mais leur recueil répond à un *desideratum*. Dans son Avant-Propos, l'auteur envisage thèmes et problèmes relatifs à un domaine dont l'extension l'a lui-même surpris au long de son enquête: transmission, «historicité» du matériel, fonction initiatique de cette littérature, «symbiose» culturelle entre Juifs et musulmans au niveau du folklore et de la littérature dialectale, traces dans la production littéraire d'auteurs d'origine maghrébine en Israël ... L'Introduction générale présente les grandes lignes tant de la recherche entreprise que les lignes de force qui s'en dégagent, notant le rôle majeur du récit ou conte rimé dit *qiṣṣa*, soulignant le rapport unissant manifestations de piété populaire collective comme le pélerinage et la *hillula* et la création littéraire, tant hébraïque que dialectale, s'arrêtant sur le genre poétique dit *maṭrūz* (pièce où alternent vers hébreux et vers arabes).

Le chapitre «les langues juives du Maroc» envisage le rôle du castillan dans bien des communautés issues de l'expulsion d'Espagne (1492) et d'une assimilation linguistique partielle des descendants d'immigrés aux autochtones. Le paysage linguistique est en fait d'une grande complexité du fait de l'existence de plusieurs niveaux de langue (le terme *lāšōn*, langue, désignant parfois «un parler argotique destiné à égarer l'étranger» (p. 19) et aussi d'une évolution accélérée au XX^e^ siècle par l'intrusion du français et le transfert de populations juives en Israël).

Aux littératures bibliques sont consacrés deux chapitres, le premier reprenant la question des plus anciennes versions arabes de la Bible surpassées par celles de Sa'adya qui servirent à leur tour de base à des versions devenues nécessaires dans des dialectes locaux. Ici M. Zafrani, passant à l'étude de manuscrits, souligne qu'utilisées dans l'enseignement primaire, les versions judéo-arabes de textes bibliques étaient transmises de mémoire par les rabbins et que les manuscrits d'explications partielles étaient ignorés de tous. Ces manuscrits — dont ceux de l'Institut Ben-Zvi à Jérusalem — comprennent explications de mots difficiles, fragments de traduction, paraphrases et commentaires. Un ensemble de textes obtenus de R. David Wa'nono, maître d'école de Marrakech, est édité (transcription en écriture latine avec traduction française en regard: Exode XXI-XXIV, Jérémie XXXIII-XXXIV) suivi de textes dus à Chalom Israël de Ouezzane (Genèse XLIV, I Rois I, Isaïe X et XI, Job II, Lamentations I).

Un chapitre édite des versions partielles des *Pirqe-Abot* selon les traditions de Tinǵir, Haut-Atlas et Quezzzane dans le Rif. Une abondante annotation permet de noter la correspondance des termes de l'arabe classique et des notions hébraïques courantes ou d'interprétation délicate. S'y rattache naturellement, pensons-nous, le chapitre concernant «une version judéo-arabe de la Haggadah de *Pesaḥ*, texte de Tinǵir du Todǵa». Abordant l'édition de la version judéo-arabe de *Ḥad Gadya*, M. H. Z. donne une fort judicieuse mise au point des problèmes posés par ce morceau dont il existe des homologues dans bien des folklores non-juifs et qui résulterait d'un emprunt juif à la littérature orale allemande du moyen âge (p. 96).

D'une richesse extrême, le chapitre sur la poésie, *Qiṣṣa et malḥun* devrait être recensé par un spécialiste de la liturgie hébraïque. Rappelons simplement que le morceau bien connu attribué à Juda Halévy *Mi kamokha* et chanté dans certaines

communautés dans l'office de *Purim* fait l'objet d'une édition judéo-arabe à partir d'un enregistrement effectué à Tinġir, munie des éclaircissements nécessaires et suivie d'une traduction française. Une «histoire de Job» faisant partie d'un recueil d'élégies pour *Tiš'a be-Ab* suit l'œuvre d'un imprimeur de Casablanca ou de Fez du début de se siècle. M. Z. s'arrête à son propos sur les problèmes de l'interprétation traditionnelle *ou non* des exégètes musulmans de Job et sur les emprunts juifs aux amplifications islamiques de l'histoire de Job (notamment le rôle de Raḥma, épouse de Job): cette composition se caractérise par un «caractère syncrétique» (p. 138). En Annexe, M. H. Z. analyse un ms. arabe de Paris (1932, f° 5b-29a) dont l'utilisation éclaire bien des aspects de la version judéo-arabe. Avec une *qeṣṣa* de Tinġir, hymne à Bar Yoḥay, M. H. Z. aborde les thèmes de la Kabbale qui feront l'objet du quatrième volet de sa grande tétralogie sur la vie intellectuelle des Juifs du Maroc. L'auteur du morceau se nomme Abraham b. Mas'ūd et n'est pas autrement connu; son œuvre suit certes les leçons du Zohar (avec des variantes) mais reflète bien des mentalités juives de l'Atlas tant sur le pouvoir des saints que sur le monde de l'au-delà et ses échanges quotidiens avec celui d'ici-bas. Le développement consacré à la parodie dans la littérature judéo-arabe a paru dans la *Revue* (t. CXXVIII 1969, pp. 377-393): il reprend la *ketuba* et la *haskabba* de Haman, textes hébreux en reproduction photographique avec des corrections et compléments. Autre texte d'un grand intérêt, une *qaṣīda* ou complainte sur une incursion des Oudaya dans Fās al-Zdīd: outre ses particularités littéraires et linguistiques, la complainte livre nombre d'informations sur la vie matérielle des Juifs de Fès plongés dans les affres de la guerre civile. Dans un tout autre domaine, M. H. Z. nous offre deux pièces dialectales juives mais qui pourraient tout aussi bien appartenir au fond musulman: elles illustrent pour l'auteur la poétique de la «société symbiotique maghrébine» (p. 224). La première égrène la tristesse de la séparation de deux êtres qui s'aiment et s'intitule «L'Amant»; la deuxième, «Le Caftan», une autre poésie féminine(?) chante les rêves de parures, nourritures et voiles de navire d'une femme dont la fillette se nommera Luina (du castillan Luna).

Avec le chapitre consacré aux «modèles arabes de la création poétique et musicale juive en Occident musulman», l'Auteur, décrivant les procédés de composition poétique qui doivent beaucoup à «l'héritage andalou», à l'influence de la kabbale zoharique (avec une «restauration de l'araméen comme moyen d'expression de la poésie et du chant mystique»), admet au départ l'imitation de modèles arabes. Il remarque au passage le rôle des Juifs comme conservateurs de la tradition musicale anadalouse: «Maintes fois, elle trouva près d'eux un refuge assuré, quand un prince s'avisait d'appliquer à la lettre les rigueurs de la loi musulmane et la censure des codes qui la frappent d'interdit» (p. 245). Dans la réalité, les choses sont plus complexes et l'on sait gré à M. H. Z. de montrer comment, au sein d'associations juives spécialisées, se constituent et se transmettent des suites mélodiques, *Ḥebrat Dawid ha-melekh* ou *Ḥebrat Ne'im zemirot Israël*, comment et pourquoi selon Israël Najara une poésie festive en hébreu était appelée à prévenir les emprunts à la «production profane écrite en idiome étranger» (p. 251). M. H. Z. s'attache à divers exemples de modèles et de thèmes poétiques, envisageant aussi des «modèles mélodiques non encore identifiés» (pp. 259-261). C'est assez dire combien son travail ouvre des voies neuves tant à la perspective érudite sur la vie intellectuelle juive au Maroc qu'à des codes de la recherche restant à définir.

Le chapitre «Sermon de *Bar-Miṣwah* et littérature homilétique» est encore un résultat d'enquêtes enregistrées sur place. Non seulement il s'attache au cœur du sujet, à savoir l'homélie composée par un maître d'école pour son jeune élève, mais aussi à la cérémonie elle-même dans sa spécificité marocaine, présente dans des autobiographies rabbiniques. Les procédés de composition remontent certes à l'époque talmudique mais font corps avec le discours judéo-arabe (l'auteur ici ne suit pas Joseph Dan sur «l'impossibilité de concevoir en une langue qui n'est pas l'hébreu l'homélie telle que nous venons de l'analyser» (p. 271)). M. Z. a recensé 235 recueils d'homélie: c'est dire la richesse du matériel de cet ordre dont l'investigation promet beaucoup. Notons à ce propos nos propres recherches sur l'homélie imprimée au sein des communautés judéo-portugaises d'Amsterdam, Livourne et Londres au XVIII[e] siècle: au stade actuel on pourrait signaler que le sermon marocain est surtout accessible dans des recueils (liste pp. 273-4) tandis que celui des Portugais apparaît sous forme de publications séparées de sermons effectuées par leurs auteurs avec l'autorisation du *Mahamad*. M. H. Z. analyse le discours du *Bar-Miṣwah*, donne le texte hébreu de la *meliṣah*, le texte judéo-arabe du sermon proprement dit ensuite en transcription avec incises en transcription hébraïque, traduction française, photographie de l'original manuscrit en judéo-arabe. Est-il besoin d'ajouter ici que, —littérature dialectale, —ce sermon ne se démarque pas de la littérature savante: il s'agit de prononcer devant un auditoire exigeant à l'érudition biblique et talmudique profonde et toujours en éveil un discours conforme et neuf tout ensemble.

Le judéo-arabe trouve place également dans les textes rabbiniques: l'auteur nous présente ainsi une *ketuba* en cette langue de la famille Belisha dont il nous retrace un historique remontant au XIV[e] s. Comme on sait, un de ses membres, Leslie Hore Belisha, occupa plusieurs fonctions ministérielles en Grande-Bretagne avant d'être fait pair d'Angleterre en 1954. Cette *ketuba* fut écrite à Mogador en 1877: elle concerne Yeshua b. Moïse Al-Lub Lisac et Rachel b. Samuel Sarfati. M. H. Z. donne le texte en transcription phonétique et en traduction française. Ses dispositions suivent la coutume des *Toshavim*, c'est à dire des autochtones et non des castillans: elle poserait un problème épineux du fait d'une confirmation survenue vingt-quatre ans plus tard (cas de bigamie, cf. p. 310, n. 1). Soulignons que l'abondante annotation de cette *ketuba* constitue un instrument de travail à utiliser pour d'autres textes de cet ordre.

Un long chapitre reprend l'édition d'«Une version berbère de la Haggadah de Pesaḥ, texte de Tiṅir du Todɣa (Maroc)» établie avec le concours de M[me] Galand-Pernet et, comme pour d'autres textes, les enregistrements sonores recueillis par l'auteur. Son importance découle du fait qu'il s'agit «du premier texte berbère issu d'un groupe juif maghrébin à être publié». L'édition proprement dite est précédée de toutes les informations voulues sur la haggadah en général, au Maroc, dans le milieu berbérophone (non seulement des agglomérations juives marocaines mais encore sur la langue de travailleurs immigrés du nord de la France). Assez curieusement le texte emprunte peu à l'hébreu et manifeste même une certaine autonomie par rapport au récitatif traditionnel. Au texte original transcrit en écriture phonétique, pourvu d'une traduction française en regard et d'une riche annotation, sont joints des extraits du manuscrit original vocalisé puisqu'aussi bien M. H. Z. a découvert une version écrite.

Parmi les éléments de conclusion composant le chapitre XII, plusieurs points sont à considérer. L'un d'eux justifie pour l'A. l'enquête entreprise *à des fins historiques*, à savoir l'absence d'archives juives nationales et municipales ainsi que de chroniques officielles: il est donc impératif de repérer et d'exploiter le document littéraire, en l'occurrence la littérature juridique, la poésie, l'exégèse biblique et talmudique... Des morceaux empruntés à des rabbins marocains sont donnés, ici particulièrement riches sur le plan historique (ainsi un texte d'Abraham b. Mordekay Azulay, du XVII[e] s., sur son installation en Terre Sainte). A la vérité, nous devons souligner ici l'urgence qu'il y aurait à répertorier les préfaces autobiographiques des ouvrages rabbiniques, préfaces d'un intérêt majeur à bien des égards. Disons pourtant que sous d'autres cieux que le Maroc, les communautés juives ont laissé des fonds ou fragments de fonds d'archives nationales et municipales ainsi que des chroniques officielles. Certains sont maintenant connus, inventoriés, exploités et même publiés: faut-il citer Amsterdam, Bordeaux, Londres, Rome, le Suriname?

On saura gré à M. H. Z. d'avoir, par des enquêtes dans des marges délaissées de la production littéraire juive marocaine, non seulement enrichi considérablement le trésor culturel du judaïsme en Occident musulman ouvert à l'étude contemporaine, mais encore d'avoir montré combien vaste reste le domaine à explorer et comment il convient de l'aborder.

Gérard NAHON.